REVISTA TEOLOGICĂ

SERIE NOUĂ, Anul XII (84), Nr. 3, IULIE—SEPT. 2002

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI

— SIBIU —

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

3

SERIE NOUĂ, Anul XII (84), Nr. 3, IULIE—SEPTEMBRIE, 2002

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24
CONT Nr. 2511.1-61.1/ROL B.C.R. Sibiu

I.S.S.N. 1222-9695

UN MECENAT UITAT: DR. IOAN MIHU

La 2 iulie 1927 închidea ochii pentru totdeauna în casa lui din Orăştie cel care a fost *„omul de bine“*, marele mecenat Ioan Mihu, una dintre personalităţile de excepţie ale vieţii culturale, politice şi economice româneşti din secolul trecut.

Deşi au trecut 75 de ani de la moartea sa, numele său este puţin cunoscut şi numai în mediile de specialitate, de aceea considerăm ca un act de recunoştinţă încrestarea câtorva rânduri despre acest mare binefăcător al neamului românesc din Ardeal şi în special al Arhiepiscopiei Sibiului.

Dr. Ioan Mihu s-a născut în anul 1854 la 17 octombrie în localitatea Vinerea din Jud. Hunedoara de atunci, dintr-o familie de ţărani fruntaşi. Locul încărcat de istorie păstra încă amintirea luptelor cu turcii cotropitori şi era în acelaşi timp de un farmec aparte. Crescut pe plaiurile pitoreşti ale *„Câmpului pâinii“* tânărul Ioan a primit încă din copilărie o educaţie aleasă şi solidă pe care a dezvoltat-o apoi în şcolile înalte pe care le-a urmat. A studiat mai întâi la şcolile din Orăştie, apoi la Liceul din Sibiu unde în 1873, anul morţii lui Şaguna, îşi ia bacalaureatul. Urmează cursurile Facultăţii de drept la Universităţile din Graz şi Budapesta unde în 1883 îşi ia şi doctoratul. Era o fire abilă, deschisă şi predispusă studiului. Cunoştea la perfecţie limbile germană, maghiară şi franceză şi a frecventat cercurile politice şi culturale ale vremii lăsând o impresie deosebită, aceea a unui tânăr manierat, ordonat şi înzestrat cu o aleasă cultură universală.

Reîntors la Orăştie în anul 1883 îşi deschide un birou de avocatură şi se interesează de situaţia ţaranilor dar şi a muncitorimii din zonă. În anul 1885, ajutat de floarea intelectualităţii din Orăştie, Ioan Mihu pune bazele Băncii „Ardeleana“ al cărei prim director va fi. Era condus de ideea că fără progres economic nu se poate vorbi de bunăstarea maselor iar la temelia acestuia trebuia să se afle capitalul ieftin şi accesibil tuturor. Meritul lui este acela că a ştiut să pună această Bancă în slujba românismului luptător pentru drepturi politice, culturale şi nu în ultimul rând şi religioase.

După 10 ani de la înfiinţare Banca „Ardeleana“ se număra printre cele mai prospere instituţii financiare ale ţării. A fost de asemenea membru fruntaş în toate corporaţiile bisericeşti din Ardeal, director al despărţământului Orăştie al ASTREI, membru al Sinodului arhidiecezan de la Sibiu şi al Congresului naţional bisericesc şi asesor al Consistoriului din Sibiu.

Pentru o anumită perioadă de timp a condus în calitate de președinte și Societatea pentru fond de teatru român, deșteptând interesul publicului pentru acest lucru.

A fost însă și un om politic abil care a știut să caute căile cele mai propice pentru dezvoltarea și afirmarea conștiinței naționale a românilor. Astfel împreună cu prietenul său Herman Klein, un avocat sas și mai apoi primar al orașului Orăștie, a încheiat cunoscutul acord care a creat un „modus vivendi între români, sași și unguri în ceea ce privește primăria și celelalte funcții administrative ale orașului, acord ce a fost respectat multă vreme chiar dacă nu în întregime și care a contribuit mult la emanciparea socială și culturală a românilor. Când în 1889 s-a votat legea maghiarizării numelor de localități Ioan Mihu a avut o atitudine intransigentă opunându-se din răsputeri acestei aberații politice. Iată ce scria el în Revista Orăștiei nr. 4, 1898: *„Drept aceea noi așa cugetăm și simțim că români suntem și români voim să rămânem în această țară a noastră, fără a ne întreba dacă aceasta place altora sau ba. Acesta este altcum sentimentul comun al românilor, fie ei divizați în partide, confesiuni ori clase sociale diferite"*.

La declarațiile pline de curaj ale lui Mihu reprezentantul maghiarimii Francisc Simon recunoaște următoarele: *„ele* (declarațiile) *sunt ținute în stil așa mare și culminează în păreri atât de bărbătești și hotărâte încât putem într-adevăr să ne ridicăm pălăria înaintea lor"*. În anul 1901 în urma unor neînțelegeri se retrage de la conducerea băncii Ardeleana și va sta mai mult la casa lui din Vinerea.

A dus tratative și cu contele Stefan Tisza în vederea unei împăcări între români și maghiari, deși aceasta s-a soldat cu o nereușită care-i va provoca o mare decepție. În urma acestui fapt se retrage la Vinerea, localitatea sa natală, unde va trăi în liniște departe de tumultul zgomotos al arenei politice.

În februarie 1916, Mitropolitul Ioan Mețianu trece la cele veșnice, iar între numele preferate pentru ocuparea scaunului mitropolitan vacant se rostea și numele lui Ioan Mihu, care prin influența sa ar fi putut înlătura imixtiunea guvernului în scopul de a-și aservi Biserica română din Transilvania.

Mihu n-a reacționat în nici un chip, deși încrederea ce inspira — spune Silviu Dragomir — îi va fi pricinuit oarecare satisfacție.

După alegerea lui Vasile Mangra în scaunul de mitropolit la Sibiu și mai ales după ce Consistoriul din Sibiu cedează în problema „zonei culturale", Mihu își dă demisia din funcția de asesor consistorial anunțând că nu va mai participa la ședințele lui.

După anul 1918 și realizarea României Mari, Ioan Mihu se retrage definitiv din viața politică și se stabilește la Vinerea, unde pare uitat de toți cunoscuții și mai ales de cei cărora le-a fost binefăcător.

În toamna anului 1919 Iuliu Maniu îi oferă un loc în Cameră sau în Senat dar politicos a refuzat.

Singurul care a observat cu regret absența lui din viața politică a fost mitropolitul primat Miron Cristea și vechi prieten al său. Într-o

scrisoare acesta îi spunea următoarele: *„Cred că temeinicile-ţi cunoştinţe şi probata-ţi judecată mai poate aduce neamului bune servicii. Avem lipsă de mintea luminoasă a Dumitale. Apoi ai atâţia prieteni şi stimători care doresc să te vadă în mijlocul lor şi conlucrând cu ei în împrejurări mai favorabile ca în trecutul nostru plin de piedici"*.

Este decorat de către regele Ferdinand iar Societatea Regală Geografică a României îl alege ca membru al său. Cu toate aceste bucurii puţine la număr exproprierea averii sale de la Orăştie sub influenţa unui politician local îi va produce o mare supărare.

În urma acestui fapt se vede nevoit să-şi modifice testamentul său din 1905, prin care lasă întreaga sa avere Consistoriului din Sibiu, în sensul de a se forma o fundaţie pe numele său din al cărui venit să fie susţinute şcoli şi alte instituţii pentru propăşirea poporului, a preoţilor şi a învăţătorilor din Transilvan a, fie în plan cultural, fie în plan economic.

În capitolul XV - din Testamentul său spunea următoarele: *„născut din o famılie fruntaşă de ţărani şi trăind viaţa mea între ţăranii noştri am avut o deoseb tă iubire pentru ei, ceea ce mi-ar răsplăti-o cu cinste şi iubire generală drept aceea am închinat şi eu averea mea spre binele poporului meu"*.

Ultimele zile ale vieţii le-a petrecut în casa de la Orăştie. Aici s-a stins aproape uitat dar cu sufletul împăcat că şi-a făcut pe deplin dator'a faţă de neam şi faţă de Biserica străbună *„pustnicul din liniştea sfântă de la Vinerea"*, cum îl numea Miron Cristea, viitorul patriarh al României reîntregite.

A trecut la cele veşnice în ziua de 2 iul'e 1927 cel care a fost *„marele iubitor de oameni şi ocrotitor de aşezăminte culturale şi bisericeşti"* cum îl caracteriza în necrologul său z'arul bisericesc de la Sibiu „Telegraful Român" şi al cărui colaborator a şi fost.

La aflarea morţii sale Instituţiile publ'ce din Sibiu au arborat drapelul de doliu iar la Mitropolie s-a arborat flamura neagră. Mitropolitul Nicolae Bălan a delegat să-l reprezinte la slujba înmormântării pe arhimandritul Dr. Vasile Stan, viitor v'car eparhial şi apoi episcop al Maramureşului şi pe consilierul mitropolitan Dr. Vasile Bologa. De la locuinţa sa trupul neînsufleţit al marelui dispărut a fost aşezat pe un car funerar şi condus de un uriaş convoi precedat de muzica militară spre biserica din oraş.

Slujba prohodului s-a desfăşurat în biserica din Orăştie de un sobor de trei preoţi, la cei mai sus amintiţi adăugându-se şi prot. Vasile Domşa din Orăştie.

După citirea Sf. Evanghelii a luat cuvântul arhim. Dr. Vasile Stan care într-o impresionantă cuvântare a făcut un portret de cuvinte celui care a fost un mare mecenat al neamului şi al Bisericii. Au luat cuvântul şi alţi reprezentanţi ai vieţii publice şi care i-au adus un ultim omagiu de recunoştinţă pentru faptele sale generoase. După terminarea serviciului divin trupul său a fost transportat în localitatea sa natală Vinerea unde a fost îngropat în mormântul d'n grădina casei sale părinteşti alături de părinţii săi Ioan şi Paraschiva Mihu şi al fratelui său Simion.

În ziua de 8 octombrie a aceluiași an mitropolitul Nicolae Bălan s-a recules la mormântul de la Vinerea al Dr. Ioan Mihu și a oficiat un parastas întru pomenirea lui, vizitând apoi și via de la Sărăcsău lăsată prin testament Mitropoliei de la Sibiu.

Prin dispariția sa neamul românesc și Biserica străbună pierdeau un stâlp de nădejde care în vremuri tulburi a stat în ajutorul lor cu tot ceea ce a avut el mai de preț întru apărarea identității noastre naționale și religioase.

„El va rămâne în istoria Românilor din Ardeal - concluziona prof. Silviu Dragomir - *nu numai ca un ctitor cu mână largă ci și ca unul dintre cei mai reprezentativi conducători ai noștri din epoca generației, a cărei crez unic a fost munca și lupta pentru înălțarea neamului".*

Prin faptul că și-a lăsat întreaga sa avere Mitropoliei Ortodoxe Române din Sibiu, Dr. Ioan Mihu se înscrie alături de Alexandru Lebu, Victor Tordășanu și de alții în lungul șir al binefăcătorilor acesteia.

Acum la împlinirea a 75 de ani de la moartea lui îi aducem un pios omagiu și recunoștința noastră a celor de azi și rugăm pe Dumnezeu să-i facă parte de odihna cea veșnică iar faptele și viața lui să ne fie tuturor imbold întru slujirea sinceră a Bisericii și a neamului.

BIBLIOGRAFIE

— Dr. Ioan Mihu, *Spicuiri din gândurile mele,* Sibiu, 1938, Editura Arhidiecezană.
— Telegraful Român, nr. 50, 5 iulie 1927; și nr. 51, 9 iulie 1927.
— Monografia Institutului de credit și economii „Ardeleana", 1885-1910, Sibiu, 1912.

† VISARION RĂȘINĂREANU
Episcop-vicar
Sibiu

TRADIŢIE ŞI ÎNNOIRE ÎN CÂNTAREA BISERICEASCĂ ROMÂNEASCĂ

(Reflecţii pe marginea evoluţiilor cântării bisericeşti din Biserica Ortodoxă Română în ultimele trei secole)

Prin prisma unor accepţiuni curente, „tradiţia" şi „înnoirea", puse alături, par să creeze o situaţie destul de paradoxală, atunci când „tradiţia" este înţeleasă doar ca o „păstrare" neschimbată a unor lucruri mai vechi — adică fiind cu totul **opusă** „înnoirii". Pentru a depăşi această situaţie, să ne reamintim mai întâi că „**tradiţia** muzicii bisericeşti" poate fi privită şi ea ca parte a **Tradiţiei bisericeşti** — atâta timp cât ne referim la „muzică **bisericească**". Iar Sfânta Tradiţie a Bisericii, chiar ea, ne vorbeşte, între altele, (şi într-un chip atât de paradoxal pentru minţile comode) despre „**înnoirea** (s.n.) lumii, când Fiul Omului va şedea pe scaunul măririi Sale" (Mat. 19, 28)...

În lumina acestui fel de a înţelege înnoirea, ca izvorând din însăşi Tradiţia venerabilă a Bisericii, putem încerca să dezvoltăm câteva consideraţii generale[1] asupra evoluţiilor cântării bisericeşti din ultimele trei veacuri în Biserica Ortodoxă Română. Această perioadă este bine documentată, atât din punctul de vedere al manuscriselor, cât şi al tipăriturilor muzicale — începând cu manuscrisul „Psaltichiei româneşti" de la 1713 al lui Filotei sin Agăi Jipei[2], sau cu tipăriturile lui Macarie Ieromonahul din 1823[3], care au urmat îndată după prima tipăritură psaltică, îngrijită de Petre Efesiul la 1820[4]. De asemenea, o privire de ansamblu asupra acestei perioade este mult ajutată şi de numeroasele studii care au adus contribuţii importante la înţelegerea diverselor aspecte particulare[5].

Să trecem în revistă în primul rând câteva dintre cele mai importante **înnoiri** aduse în cântarea bisericească românească de ultimele trei secole. Cea dintâi este însăşi introducerea hotărâtă a limbii române în cântarea bisericească la începutul sec. al XVIII-lea (proces început în secolele anterioare, odată cu introducerea treptată mai generală a limbii române în cult), momentul de afirmare a maturităţii acestui proces fiind chiar „Psaltichia românească" a lui Filotei sin Agăi Jipei, mai înainte amintită. Mai apoi „românirea cântărilor" a continuat cu realizările de excepţie ale protopsalţilor din secolele XIX-XX: Macarie Ieromonahul, Anton Pann, Dimitrie Suceveanu, Ştefanache Popescu, Ion Popescu-Pasărea, Victor Ojog şi mulţi alţii.

Apariţia şi impunerea mai apoi a tiparului pentru muzica bisericească (ortodoxă) după 1820 a avut implicaţii mult mai profunde

decât s-ar părea la prima vedere, prin posibilitatea răspândirii pe scară mult mai largă a cântărilor tipărite între cântăreţii bisericeşti. Accesul mai uşor la culegerile de cântări, datorită numărului lor mare şi a ieftinităţii relative (faţă de situaţia manuscrisă) a creat, printre altele, şi premize favorabile pentru încercările ulterioare de uniformizare a cântării bisericeşti.

O altă înnoire radicală a constituit-o introducerea cântării armonice în Biserica Ortodoxă spre mijlocul sec. al XIX-lea. Am numit-o „radicală" nu numai pentru deosebirea importantă, de factură muzicală, a cântării corale armonico-polifonice faţă de cea monodică tradiţională, ci şi pentru maniera radicală politic — prin decret domnesc — în care Domnitorul Alexandru Ioan Cuza a încercat să o introducă în Biserica Ortodoxă Română[6].

Cântarea armonică, de tradiţie apuseană, a venit împreună cu notaţia muzicală liniară (pe portativ), ceea ce a născut ulterior problema corespondenţei dintre cele două sisteme de notaţie muzicală — cel psaltic (de origine bizantină) şi cel apusean — şi a trezit interesul pentru transcrierea cântărilor tradiţionale pe notaţia liniară, cu limitările inerente[7].

Ar mai fi de menţionat preocupările pentru uniformizarea cântării în Biserica Ortodoxă Română, de la început mai ales tipăriturile contribuind la aceasta, mai implicit sau mai explicit[8]. La mijlocul secolului al XX-lea Patriarhia Română a acţionat în modul cel mai sistematic şi centralizat în această direcţie, tipărind ediţiile uniformizate de cântări[9].

În sfârşit, ar mai fi relativa noutate a reintroducerii cântării în comun, „de obşte", în bisericile româneşti, mai ales începând cu perioada dintre cele două Războaie Mondiale; această înnoire am numit-o „relativă" pentru că studiile consacrate ei au dovedit că nu este atât vorba chiar despre o noutate absolută, impusă eventual sub vreo influenţă protestantă[10], cât ea reprezintă mai ales un aspect provenind din cea mai veche tradiţie a Bisericii[11].

Am trecut în revistă aceste înnoiri ale cântării bisericeşti româneşti nu pentru a aduce vreo „noutate" în acest sens (not vorbind despre „înnoiri"), toate cele mai dinainte fiind îndeobşte cunoscute. Însă, amintindu-le împreună (şi, totodată unele „lângă" altele), nu se poate în nici un caz spune că muzica bisericească românească a ultimelor trei secole a fost lipsită de „înnoiri", ba chiar din contra . . .

Mai rămâne acum de văzut raportul acestor înnoiri cu **tradiţia.** Pentru că s-ar putea pune uşor întrebarea, după prezentarea atât de aglomerată a înnoirilor de-a lungul ultimelor secole, dacă despre cântarea bisericească românească se mai poate spune că şi-a mai păstrat identitatea tradiţională în tot acest răstimp, sau dacă în general şi-a mai păstrat vreo identitate în care tradiţia să joace vreun rol.

Ca să înţelegem relaţia profundă a cântării bisericeşti ortodoxe (şi a înnoirilor sale) cu Tradiţia, trebuie să punem în evidenţă dinamica complexă a introducerii istorice a înnoirilor amintite mai înain-

te — pentru că nici una dintre ele nu şi-au făcut intrarea în Biserică la modul cel mai simplu.

Astfel, de la început, chiar introducerea limbii române în cântare (şi tot procesul de „românire" a cântărilor) nu s-a făcut fără multă osteneală, înfrângându-se tot felul de oprelişti din partea celor care nu vedeau cu ochi buni (din diferite motive), respectivele schimbări[12].

Situaţia s-a repetat mereu, tot felul de dificultăţi şi opoziţii trebuind să fie învinse şi nenumărate discuţii aprinse având loc şi pentru realizarea tipăriturilor muzicale[13], şi pentru introducerea cântării armonice[14], ca şi în legătură cu transcrierea cântărilor[15], cu uniformizarea[16] sau cu introducerea cântării în comun[17].

De aceea, pentru a ne apropia de o concluzie cu caracter mai general, trebuie să observăm că nici o înnoire nu şi-a aflat locul în cântarea bisericească (şi în Biserică, în general), fără ca mai înainte să se fi desfăşurat un **proces de discernământ şi de selecţie eclesială**, proces adesea dificil, îndelungat, **istoric**, prin care respectivele „înnoiri" să-şi vădească folosul pentru viaţa bisericească (şi, în ultimă instanţă, pentru mântuire).

În urma unui astfel de proces adesea „înnoirile" au suferit o prefacere, în sensul îmbisericirii lor şi a încadrării lor în Tradiţia bisericească. Să ne gândim, spre exemplu la evoluţia conceptului armonic în muzica bisericească ortodoxă, de la primele „liturghii corale" de factură tonală clasică până la tratarea modală în armonizarea cântărilor tradiţionale de strană[18]. Sau să ne amintim de încorsetarea mensurală foarte „pătrată" a primelor transcrieri (şi armonizări) de cântare bisericească în notaţia liniară[19], faţă de folosirea ulterioară complexă a măsurilor alternative (spre exemplu în „Liturghia psaltică" armonizată de Nicolae Lungu[20]) sau chiar de renunţarea la folosirea măsurilor (în **Anastasimatarul uniformizat**[21]...)

De asemenea, nu sunt excluse nici oarecare reveniri la situaţii anterioare, atunci când evoluţiile în sensul înnoirilor nu şi-au vădit totdeauna folosul (exclusiv). Spre exemplu, promovarea acerbă a cântării armonice într-o anumită perioadă[22], nu a împiedicat cultivarea la fel de susţinută a cântării tradiţionale de strană — în paralel sau ulterior[23]. La fel, răspândirea cântării în comun nu a diminuat rolul (proto)psaltului specializat[24], iar ediţiile uniformizate nu au împiedicat şi apariţia (ulterioară) a unor culegeri de cântări regionale sau reeditarea unor cărţi de cântări valoroase, anterioare ediţiilor uniformizate[25]. Nici transcrierile pe notaţia liniară nu au diminuat interesul pentru semiografia bizantină[26] şi chiar după apariţia tiparului muzical, ce părea că va înlocui complet tradiţia manuscrisă, s-au mai scris şi păstrat deosebit de numeroase manuscrise muzicale[27].

Până la urmă, ceea ce este cel mai important, întotdeauna caracterul **bisericesc** al cântării ortodoxe s-a păstrat. Şi astăzi, ca şi în vechime, oricine ascultă o muzică bisericească ortodoxă, aude, „simte" deosebirea faţă de orice alt fel de muzică, cu caracter profan.

Iar „insuficienţele" de care este acuzată uneori muzica bisericească, privind lipsa adaptării rapide la o modă muzicală sau alta, ori referitor la ineficienţa şi lipsa impactului pentru anumite grupuri „ţintă" — anumite categorii sociale, profesionale, de vârstă etc. — îşi pot descoperi (ca şi multe alte realităţi bisericeşti), o înţelepciune a lor profundă şi un sens comunitar (de a nu rupe legătura cu **alte** „grupuri" sociale, de vârstă etc. ale Bisericii), cu rădăcina în experienţa milenară a Tradiţiei — aceasta la rândul său izvorând din însăşi Descoperirea dumnezeiască.

Pr. Conf. Dr. VASILE GRĂJDIAN

Note bibliografice

1. Este vorba de nevoia şi a unor concluzii generale sau a unor perspective largi, alături de studiile (istorice, paleografice etc.) **analitice,** şi aceasta fără a impieta asupra caracterului ştiinţific, deoarece spiritul ştiinţific ce trebuie să guverneze cercetarea înglobează şi partea de **sinteză** (estetică, teologică etc.).

3. **Filothei sin Agăi Jipei — Psaltichia românească,** ed. Sebastian Barbu-Bucur, în „Izvoare ale muzicii româneşti": Vol. VII A—D, documenta et transcripta (vol. I: **Catavasier,** Bucureşti, 1981; vol. II: **Anastasimatar,** Bucureşti, 1984; vol. III: **Stihirariul,** Bucureşti, 1986; vol. IV: **Stihirar—Penticostar,** Buzău, 1992).

3. V. Titus Moisescu, **Începuturile tiparului muzical românesc în notaţie bizantină (Petru Efesiul-Macarie Ieromonahul-Anton Pann),** în „Prolegomene bizantine — Muzica bizantină în manuscrise şi carte veche românească", Bucureşti, 1985, p. 90 ş.u.

4. **Ibidem,** p. 85 ş.u.

5. Sebastian Barbu-Bucur, **Cultura muzicală de tradiţie bizantină pe teritoriul României în sec. al XVIII-lea şi începutul sec. al XIX-lea şi aportul original al culturii autohtone,** Bucureşti, 1989; Alexie Al. Buzera, **Cultura muzicală românească de tradiţie bizantină din sec. al XIX-lea,** Craiova, 1999; Nicu Moldoveanu, **Muzica bisericească la români în secolul al XIX-lea,** partea I, în „Glasul Bisericii" XLI (1982), nr. 11—12, p. 883—915; partea a II-a, XLII (1983), nr. 9—12, p. 594—625; idem, **Muzica bisericească la români în sec. XX,** partea I, în „Biserica Ortodoxă Română" CIII (1985), nr. 7—8, p. 615—636; partea a II-a **(Creaţia corală...),** CIV (1986), nr. 3—4, p. 117—139 etc.

6. Vasile Grăjdian, **Legislaţia lui A.I. Cuza şi evoluţia cântării bisericeşti,** în „Studii şi cercetări de istoria artei" (seria — teatru, muzică, cinematografie), tomul 40, 1993, p. 13—17.

7. Ion Popescu-Pasărea, **Problema transcrierii muzicii psaltice,** în „Cultura", XXV (1936), nr. 9—11, p. 19; I.D. Petrescu, **Transcrierea muzicii psaltice în Biserica Ortodoxă Română,** Bucureşti, 1937 (extras din BOR nr. 1—2, 1937).

8. Se poate observa că o influenţă importantă asupra evoluţiilor cântării în Biserica Ortodoxă Română au avut-o protopsalţii (şi muzi-

cienii în general) cu o bogată activitate tipografică: Macarie Ieromonahul, Anton Pann, Ion Popescu-Pasărea etc., mai târziu Nicolae Lungu.

9. Prof. Nicolae Lungu, Pr. Prof. Grigore Costea, Prof. Ion Croitoru, **Anastasimatarul uniformizat — Vecernierul (sau cântările Vecerniei de sâmbătă pe cele opt glasuri bisericeşti)**, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1953; ed. a II-a, 1974; Prof. Nicolae Lungu, Pr. Prof. Grigore Costea, Pr. Prof. Ene Branişte, **Anastasimatarul uniformizat — Utrenierul (sau cântările Utreniei de Duminică pe cele opt glasuri bisericeşti cu svetilne şi doxologii mari)**, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1954; ed. a II-a, 1974.

10. Ştefan Felea, **Cântarea în comun**, în „Cultura", XXVII (1938), nr. 4—5, p. 37—39.

11. Ene Branişte, **Temeiuri biblice şi tradiţionale pentru cântarea în comun a credincioşilor**, în „Studii Teologice", seria a II-a, VI (1954), nr. 1—2, p. 17—38.

12. Gheorghe Ciobanu, **Anton Pann şi „românirea" cântărilor bisericeşti**, în „Studii de etnomuzicologie şi bizantinologie", vol. I, Ed. muzicală a Uniunii compozitorilor, Bucureşti, 1974, p. 318.

13. V. **Argumentul** editorului (Titus Moisescu) la **Macarie Ieromonahul, Scrisori şi documente (1820—1863)**, în Titus Moisescu, „Prolegomene bizantine — Muzică bizantină în manuscrise şi carte veche românească", p. 114 ş.u.

14. Vasile Grăjdian, **stud. cit.**

15. Ion Popescu-Pasărea, **art. cit.**, I. D. Petrescu, **stud. cit.**

16. Ion Popescu-Pasărea, **Starea cântării bisericeşti în România**, în „Cultura", XXV (1936), nr. 1—2, p. 3.

17. Ştefan Felea, **art. cit.**; Ene Branişte, **stud. cit.**

18. Nicu Moldoveanu, **Muzica bisericească la români în sec. XX** ..., partea a II-a **(Creaţia corală...)**, p. 138—139.

19. Pentru a lua exemple din Transilvania, unde influenţa „mensurală" occidentală a fost mai puternică, v. Dimitrie Cunţanu, **Cântările bisericeşti — după melodiile celor opt glasuri ale sfintei biserici ortodoxe, culese, puse pe note şi arangeate de Dimitrie Cunţanu, Profesor la seminarul „andreian" arhidiecesan**, Sibiu, ed. I, 1890, Editura autorului; ed. III, 1932, Institutul de Arte Grafice Krafft & Drotleff S.A.; ed. IV, 1943, Tiparul Institutului de Arte Grafice Krafft & Drotleff S.A. Sibiu; sau Timotei Popovici, **Cântările Liturghiei pentru cor mixt**, ed. I, 1925, ed. a II-a 1933, ed. a III-a, Sibiu (Krafft & Drotleff S.A. pentru industria grafică).

20. Nicolae C. Lungu, **Liturghia Psaltică** pentru cor mixt, Ed. Instit. Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1957.

21. Prof. Nicolae Lungu, Pr. Prof. Grigore Costea, Prof. Ion Croitoru, **op. cit.**, **(Anastasimatarul uniformizat — Vecernierul...)**; Prof. Nicolae Lungu, Pr. Prof. Grigore Costea, Pr. Prof. Ene Branişte, **op. cit.** **(Anastasimatarul uniformizat — Utrenierul...)**.

22. În a doua jumătate a sec. al XIX-lea, v. Nicu Moldoveanu, **Muzica bisericească la români în secolul al XIX-lea**, partea I şi partea

a II-a . . .; idem, **Muzica bisericească la români în sec. XX,** partea I şi partea a II-a **(Creaţia corală . . .)** . . .

23. **Ibidem**

24. Ene Branişte, **op. cit.,** p. 33.

25. Aşa sunt retipăririle lucrărilor lui Ion Popescu-Pasărea, **Liturghierul de strană,** Ed. Episcopiei Argeşului, 1991; Dimitrie Suceveanu, **Idiomelar,** vol. I, Ed. Mânăstirii Sinaia, 1992, vol. II, Ed. Trinitas, Iaşi, 1996, vol. III, Ed. Trinitas Iaşi, 1997; Victor Vasile Ojog, **Anastasimatar,** Ed. Tinitas, Iaşi, 1998 etc.; culegeri cu caracter regional: Dimitrie Cusma, Ioan Teodorovici, Gheorghe Dobreanu, **Cântări bisericeşti,** Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1980 — pentru Banat şi Ioan Brie, **Cântări la serviciile religioase,** Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului şi Clujului, Cluj-Napoca, 1988 — pentru Ardeal etc.

26. Dintre multele exemple posibile, în afară de lucrarea deja citată ale lui Sebastian Barbu-Bucur, **Filothei sin Agăi Jipei — Psaltichia românească . . .** (şi în general toată seria de „Izvoare ale muzicii româneşti"), s-ar mai putea aminti lucrările de paleografie muzicală ale lui I.D. Petrescu **(Etudes de paléographie muzicale byzantine, Les Idiomeles et le canon de l'Office de Noêl,** Paris, 1932; **Etudes de paléographie muzicale byzantine,** Bucureşti, 1967) etc.

27. Numărul mare de manuscrise psaltice din sec. al XIX-lea sau chiar din sec. al XX-lea (deci după apariţia şi răspândirea tiparului pe scară largă) poate fi constatat consultând spre ex. **Indicele** („Psaltichii") la Gabriel Ştrempel, **Catalogul manuscriselor româneşti,** vol. I (B.A.R. 1—1600), Bucureşti, 1978, p. 417; vol. II (B.A.R. 1601—3100), Bucureşti, 1983, p. 489; vol. III (B.A.R. 3101—4413) Bucureşti, 1987, p. 482; vol. IV (B.A.R. 4414—5920), Bucureşti, 1992, p. 528.

SF. IOAN SCĂRARUL — OMUL ȘI OPERA

1. PRINCIPALELE ASPECTE ALE BIOGRAFIEI SFÂNTULUI IOAN SCĂRARUL

Ioan Scărarul își trage numele care i-a rămas în tradiția ascetică și în istoria spiritualității creștine, de la opera sa principală, *Scara Paradisului.*[1] Precizăm că el mai este cunoscut și sub numele de „*Sinaitul*", pentru că a viețuit și a fost egumenul mânăstirilor din Muntele Sinai, precum și sub cel de „*Scolasticul*", nume datorat solidei sale formații intelectuale și științifice și nu în ultimul rând, iscusinței sale în problemele vieții duhovnicești.[2] Atât în manuscrisele cât și edițiile tipărite, corpusul ascetic pus sub numele său, este precedat de „*Viața*" sa pe scurt,[3] scrisă de călugărul Daniil din mânăstirea Raithon - mânăstire situată în vecinătatea Muntelui Sinai -, care declară că nu se cunoaște patria de origine a Sf. Ioan Scărarul.[4] Meletie, Arhiepiscopul Atenei, în *Istoria bisericească,* oferă detaliul că ar fi fost de obârșie din Palestina.[5] Călugărul Daniil care afirmă că a fost contemporan cu eroul său, nu adaugă nici un element concret și databil pentru biografia sa. În continuarea acestei „*Vieți*", primul editor, M. Rader, a publicat câteva anecdote anonine,[6] extrase cu câteva variante, cum o arată F. Nau.[7]

a) *Inițierea în viața monahală și ascetică*

Înainte de publicarea de către F. Nau a istorisirilor despre Părinții din Sinai ale monahului Anastasie, majoritatea cercetătorilor considerau că Ioan Scărarul s-a născut în jurul anului 525 și a murit la anul 600. În urma cercetărilor întreprinse de savantul F. Nau, s-a putut stabili că Ioan Scărarul a trăit cel mai probabil între 575 și 650, fiind contemporan cu Sf. Maxim Mărturisitorul.[8]

Din nefericire nu știm nimic despre primii ani de viață ai lui Ioan Scărarul. Așa cum am precizat deja, supranumele de „*Scolasticul*"[9] (eruditul - n.n.), care îl purta din timpul vieții, presupune în mod sigur o solidă formație intelectuală, acumulată prin vaste lecturi și nicidecum o profesiune pe care o exersase înaintea intrării în viața monahală. De asemenea, bogăția vocabularului său, varietatea și frumusețea metaforelor utilizate, nu implică practicarea unei profesii, ci se explică prin lecturile solide și prin călătorii.[10]

La șaisprezece ani, înzestrat cu o maturitate excepțională[11] a mers la mânăstire, la școala Avvei Martyrios, un venerabil bătrân de la Muntele Sinai, pe lângă care a ucenicit 19 ani. Se retrage apoi în singurătate, la Thola, la poalele Muntelui Sfânt, loc situat la opt kilometri de mânăs-

tire, dedicându-se timp de 40 de ani unei vieți liniștite și solitudine. Evenimentul s-a petrecut desigur după moartea învățătorului său, care l-a tuns în monahism, în timp ce trei bătrâni recunosc în el pe viitorul egumen al Muntelui Sinai. Probabil el s-a pus atunci sub îndrumarea unui nou învățător pe nume Gheorghe, al cărui nume apare de mai multe ori în relatări.[12]

Daniil de Raithou mărturisește că a văzut peștera unde Sf. Ioan Scărarul a viețuit 40 de ani,[13] în jurul căreia exista o veritabilă colonie de anahoreți. El a învățat de la Ioan să se retragă într-o grotă mai îndepărtată pentru a-și plânge acolo mai mult păcatele. El trebuia, de asemenea, ca în solitudinea sa, să facă experiența lacrimilor, a bucuriei înșelătoare provocate de diavol,[14] să dobândească darul rugăciunii neîncetate și să vorbească cu îngerii.[15]

b) *Călătoria în Egipt*

Această viață de însingurare a întrerupt-o, pentru a întreprinde o călătorie în Egipt. Sf. Ioan Scărarul relatează impresia extraordinară pe care i-a produs-o vizitarea unui complex monahal din împrejurimile Alexandriei, aflat sub conducerea unui stareț model, un *cenobium,* o lavră de anahoreți și o mânăstire de penitenți, unde a petrecut o lună de zile.[16] Cu toate că descrierea acestui așezământ este făcută într-o manieră idealistă, totuși nu putem suspecta că este vorba de o pură ficțiune. De asemenea, în cursul călătoriei sale, tânărul avă Ioan - după cum însuși mărturisește -, a fost expus ispitei lăcomiei pântecelui și gloriei sau mândriei deșarte.[17]

Numeroase expresii *„Eu am văzut...“*, care caracterizează expunerile sale, nu trebuiesc luate ca simple artificii de stil. Este vorba adesea despre o serie de constatări paradoxale, care îl puneau în gardă și îl apărau de ideile și principiile apriorice. Într-adevăr, el a văzut multe și a ascultat și mai multe: mărturisiri, sfaturi, colocvii, opinii diverse, cărora le opune o declarație personală: *„Dar în ceea ce mă privește...* sau... *Dar în legătură cu mine...“*.[18]

El primește pe laici,[19] vizitează bolnavii solitari[20] și îl scapă pe tânărul Isaac de mrejele unei ispite obsedante.[21] Cunoaștem apoi că și-a luat ca discipol pe un anume Moise, pe care, - prin rugăciunile sale -, îl va salva de la moarte, văzându-l la mare distanță în primejdia de a fi zdrobit de stânca sub care dormea.[22]

După afirmațiile biografului său, el a desfășurat o susținută activitate pastorală în vecinătatea mânăstirii.[23] Pe parcursul timpului cât a fost egumen, autoritatea sa duhovnicească și faima sa, au crescut foarte mult. Acest fapt l-a determinat pe Ioan de Raithou să vină la el să-l roage să întocmească „tablele spirituale“ ale legii celei noi. Conform detaliilor oferite de Ioan de Raithou, Sf. Ioan era la o vârstă foarte înaintată când a compus scrierea sa duhovnicească.[24] Nu putem data cu exactitate perioada când Sf. Ioan Scărarul a îndeplinit demnitatea de egumen. El a

fost demis din funcţie în timpul vieţii, în favoarea fratelui să Gheorghe, căruia i-a povestit că îl va urma zece săptămâni mai târziu, în mormânt.[25]

2. *Scurte consideraţii asupra „Scării"*

Aşa cum am precizat deja, Ioan de Raithou a cerut Sf. Ioan Scărarul să alcătuiască pentru monahi o regulă scrisă, după care vieţuind să urce spre cer, ca pe o scară, asemenea celei văzute de Patriarhul Iacov în vis. Descriind urcuşul ca trecând prin treizeci de trepte, autorul *„Scării"* a avut în vedere în special cei treizeci de ani de viaţă ai Mântuitorului, dinaintea începerii activităţii publice.[26] De aceea a fost împărţită de autor în treizeci de *„Cuvinte"* sau capitole.

Având în vedere forma sa literară, dar şi conţinutul ei, *„Scara"*, apare ca produsul unei perioade de tranziţie şi de sinteză.[27] Încorporând experienţa primelor trei secole de viaţă monahală, precum şi a epocii Părinţilor, - în momentul în care expansiunea arabă din Orient deplasa centrul spiritualităţii spre Athos -, această scriere constituie o primă sinteză a genului, comparabilă doar cu sinteza dogmatică realizată de Sf. Maxim Mărturisitorul, contemporan cu Sf. Ioan Scărarul, şi cu cea a Sf. Ioan Damaschin, de mai târziu. Pentru teologia ascetică răsăriteană, Sf. Ioan Scărarul a realizat o operă similară cu cea a Sf. Ioan Damaschin pe tărâm dogmatic. Până astăzi, - după cum pe bună dreptate remarca un cercetător -, *„Scara"* rămâne expresia cea mai clară a direcţiei monahismului bizantin.[28]

Personalitatea deosebit de puternică a autorului ei, vastitatea şi soliditatea culturii sale, precum şi omogenitatea doctrinară a monahismului sinaitic, au condus la elaborarea unei opere originale şi tradiţionale, o „operă de şcoală" şi universală totodată. Asemenea lui Ioan Cassian într-o parte a operei sale, şi în *„Scara"* există un schimnic (un anahoret, n.n.) de vocaţie, care este dornic de a da o regulă de viaţă, cenobiţilor.[29] Trebuie să mai precizăm faptul că spiritualitatea sinaitică - prin influenţa Sf. Vasile cel Mare -, tempereazǎ intelectualismul evagrian, reflectând o experienţă de autonomie şi complementaritate a celor două moduri de vieţuire monahală: eremitic şi cenobitic.[30] Cele treizeci de *„Cuvinte"* adresate călugărilor (adică *Scara*, n.n.) sunt completate de un *„Cuvânt către Păstor"*, adică părintele povăţuitor al călugărilor, mai ales al celor începători, dat fiind că în toate cele treizeci de *„Cuvinte"* adresate călugărilor se presupune îndrumarea lor de un astfel de povăţuitor sau de egumenul mânăstirii. În multe privinţe, acest „Cuvânt" poate fi o călăuză pastorală şi pentru orice preot.[31]

Sf. Ioan Scărarul nu a inventat forma pe care a dat-o acestor două opere complementare. Aceste scrieri poartă amprenta luptei împotriva gândurilor malefice, care caracterizează spiritualitatea monastică şi care fac obiectul consultaţiilor şi colocviilor. Ele sunt colecţii de texte scurte - cuvinte inspirate, capete, anecdote moralizatoare -, organizate sau aranjate după schema listelor de gânduri, virtuţi şi vicii (patimi, n.n.), care se determină şi intercondiţionează unele pe altele. Modul în care aces-

tea sunt prezentate, sugerează „schema" unui progres, a unui urcuş sau ascensiuni.[32]

Cu Sf. Ioan, simbolul *„Scării"* este pe deplin sistematizat: el nu indică sensul vieţii ascetice şi mistice, ci mai degrabă reglează toate etapele acesteia. Ultimele paragrafe ale *„Scării"*, conferă urcuşului un sens explicit hristologic: cele treizeci de trepte ale ei reprezintă „măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos".[33]

În ce priveşte structura acestei opere de spiritualitate, menţionăm că Sf. Ioan mărturiseşte în duhul celei mai autentice smerenii că a construit o *„Scară"* asemenea „unui tâmplar neînţelept sau nepriceput".[34] Dar o atentă analiză a textului şi a cuprinsului ei, permite cercetătorului să discearnă „un joc de corespondenţe destul de subtile".[35] Astfel, unui grup de trei trepte care descriu lepădarea călugărului de lume prin dezlipirea lui sufletească şi înstrăinarea de ea îi corespund ultimele patru trepte, care constituie un mic - dar veritabil - tratat de mistică.

Celelalte 23 de trepte care se află între cele două blocuri scurte şi omogene, descriu *„viaţa practică"*, adică lupta împotriva patimilor şi străduinţa pentru dobândirea virtuţilor. În intervalul acestui grup central, o distribuţie analoagă opune patru virtuţi fundamentale: *ascultarea, pocăinţa, gândul la moarte* (sau aducerea aminte de moarte) şi *plânsul neîncetat pentru păcate (Treapta IV-VI)*, celor trei virtuţi care încoronează efortul ascetic: *simplitatea, umilinţa* (sau smerenia) şi *discernământul (Treapta XXIV-XXVI)*. Astfel, în centrul *„Scării"* rămân 16 trepte care descriu *lupta împotriva gândurilor rele* (sau malefice).[36] Sf. Ioan Scărarul ne previne că nu trebuie să căutăm ordine în ceea ce este dezordine.[37]

În cadrul acestora, un grup care cuprinde gândurile legate de condiţia trupească a omului: lăcomia, desfrâul, avariţia *(Treapta XIV-XVII)* este plasat între două grupe de gânduri mai puţin carnale, unde *acedia* şi *mânia (Treapta VIII-XII)*, se opun insensibilităţii şi orgoliului *(Treapta XVIII-XXIII)*.

Lucrarea nu este construită cu o rigoare excesivă, ci într-un sistem de opoziţii paralele, destul de familiar gândirii antice. Lipsa acestei rigori însă nu estompează cu nimic farmecul lucrării. În acest joc de opoziţii, percepem ceea ce Sf. Ioan Scărarul înţelege prin progres spiritual. Nu putem afirma că acest procedeu de expunere, care scapă conştiinţei lucide a cititorului, ar fi întru totul clar; din contră, el este în mod deliberat obscur şi derutant totodată. Autorul este conştient de caracterul misterios, tainic al *urcuşului către Dumnezeu*, pentru a accepta să i se dea o metodă atât de accesibilă primului venit, metodă care să-i creeze iluzia de a fi zărit *Insesizabilul*. Într-un fel, el trebuie să încurce iţele,[38] pentru a se rezerva inteligenţa celui căruia experienţa i-a dat deja lumină şi pentru a respecta diversitatea progreselor. Ne îndeamnă de asemenea să ţinem cont de limitele sau mărginirile propriei sale cunoaşteri, de *„cunoaşterea simplă*[39] *"*[40] ştiind bine că realitatea este ireductibilă imaginii pe care el încearcă să ne-o dea.[41]

3. *Forma literară a „Scării"*

În ceea ce priveşte forma literară a lucrării putem constata că ea răspunde aceloraşi preocupări ale autorului. De aceea nu vom găsi în ea şi cu atât mai mult în *Cuvânt către păstor* dezvoltări şi analize sintetice asupra virtuţilor, viciilor sau paternităţii spirituale. Lista încărcată de definiţii care deschid majoritatea treptelor sunt enunţuri de teme care se ciocnesc de multe ori în ceea ce priveşte sensul şi nu reapar întotdeauna în cadrul treptei respective.[42]

Gândirea progresează în mai multe puncte deodată, într-o compoziţie prin juxtapunerea unor sentinţe concise şi profunde, care fac să te gândeşti la „arta mozaicului".[43] Găsim de asemenea joncţiuni, înşiruiri de comparaţii, distincţii pe categorii (ex. *cele trei etape ale vieţii spirituale, motivaţiile* etc.).

Sf. Ioan Scărarul este înzestrat cu un dar cu totul special al „asimilării originale", dar care se manifestă în modul cum tratează şi prelucrează sursele. Acesta devine vizibil şi se face simţit în momentul în care autorul încorporează limbajului său o serie de imagini militare, atletice şi maritime, comune literaturii monastice. El face apel la aceste imagini atunci când ilustrează temele sale cu amintiri personale sau anecdote împrumutate. Mai putem constata că Sf. Ioan este înzestrat cu un profund simţ de observare, puţin comun, o cunoaştere adâncă a sufletului omenesc şi o ironie scurtă, care contrastează cu savoarea familiară a colecţiilor de povestiri edificatoare din care el s-a inspirat.

Unii cercetători scot în evidenţă *„gustul"* Sf. Ioan pentru proverbele populare, pe care el le transformă în arta de a frapa prin forme proverbiale, construcţii ritmice şi asonanţe.[44]

Pr. Lect. Dr. IOAN MIRCEA IELCIU

NOTE BIBLIOGRAFICE

1 *Klimax toú paradísou - Scala Paradisi*, în *P.G.*, t. 88, col. 631-1164.

2 Cf. L. Petit, *Jean Climaque (saint)*, artic. în „Dictionnaire de Théologie Catholique", t. VIII, partea I, Paris, 1924, col. 692; P. Purrat, *La spiritualité chrétienne*, vol. I, Paris, 1931, p. 453-454; Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 1992, *Introducere*, p. 5 (De aici înainte vom cita: *Scara* . . ., p. ...).

3 *P.G.*, t. 88, col. 596-608.

4 *Ibidem*, col. 596 A.

5 *Scara* . . ., *Introducere*, p. 5.

6 *P.G.*, t. 88, col. 608-609.

7 F. Nau, *Le texte grec des recits du moine Anastase sur les saints Peres du Sinai*, în „Oriens Christianus", t. 2, (1902), p. 58-89; *Idem*, *Le texte grec des recits utiles a l'âme d'Anastase (le sinaite)*, în „Oriens Christianus", t. 3, (1903), p. 56-90); Idem, *Les recits inédits du moine Anastase.*

Contribution a l'histoire du Sinai, în „Revue de l'Institut catholique de Paris", t. 7, (1902), p. 1-26 și 110-151. În legătură cu monahul Anastasie Sinaitul vezi și: Stergios N. Sakkos, *Peri Anastasión Sinaitón*, Tessalonikki, 1964, p. 179-185 (în neogreacă); P. Canart, *Nouveaux recits du moine Anastase*, în „Actes du II-e Congres internationale d'études byzantines" (1961), t. 2, Belgrade, 1964, p. 263-271; D.J. Chitty, *The Desert a City*, Oxford, 1966, p. 170-175.

8 F. Nau, *Note sur la date de la mort de S. Jean Climaque* în „Byzantinische Zeitschrift", t. XI, (1902), p. 35-37; Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. V, Freiburg im Breisgau, 1936, p. 41 și 46; Guerric Cuilleau, *Jean Climaque (saint)*, artic. în „Dictionnaire de Spiritualité. Ascetique et Mystique. Doctrine et Histoire", t. XI, Paris, 1972, col. 371-372.

9 A nu se confunda cu Ioan Scolasticul, patriarh al Constantinopolului din 565 până în 577 (vezi: *John Scholasticus* - artic. în „The Oxford Dictionary of the Christian Church", Second Edition by F.L. Cross and E. A. Livingstone, Oxford University Press, 1990, p. 754 și P. van den Ven, *L'Accession de Jean le Scolastique au siège patriarcal de Constantinople en 565*, în „Byzantion", t. XXXV, (1965), p. 320-352.

10 Guerric Cuilleau, *op. cit.*, col. 370.

11 *P.G.*, t. 88, col. 597 A.

12 *Ibidem*, cap. XXVII, col. 1112 B.

13 *Ibidem*, col. 600 C - 601 A.

14 *Ibidem*, col. 888 D.

15 *Ibidem*, col. 1109 BC.

16 *Ibidem*, col. 776 B.

17 *Ibidem*, cap. XXVI, col. 1028 C.

18 *Ibidem*, cap. VII, col. 812 A; cap. XV, col. 889D; cap. XXV, col. 1001 B; cap. XXVI, col. 1021 C; col 1032 A; col. 1061 B; col. 1072 C; cap. XXVII, col. 1137 A.

19 *Ibidem*, col. 640 C - 641 A.

20 *Ibidem*, cap. VI, col. 797 AB; cap. XXVI, col. 1017 D.

21 *Ibidem*, col. 640 A - 641 B.

22 *Ibidem*, col. 601 B - 604 A.

23 *Ibidem*, col. 604 D - 605 A.

24 „Cunoscând noi, smeriții, ascultarea ta fără alegere și mai presus de toate în Domnul, împodobită cu toate virtuțile, și mai ales trebuința de a face spre câștig talantul adevărului, dat ție de Dumnezeu, ne folosim de această trebuință, având în minte ce s-a scris: «întreabă pe părintele tău și-ți va spune». De aceea, cădem, prin scrisoarea aceasta a noastră, la tine, ca la părintele de obște al tuturor și ca la unul mai bătrân ca toți în nevoință și pricepere și ca la învățătorul cel mai bun și rugăm coroana virtuților tale, să ne trimiți nouă, celor neînvățați, cele ce le-ai privit asemenea lui Moise cel de odinioară, care a văzut pe Dumnezeu în acel munte, ca cinstita ta scriere trimisă nouă de tine să o punem ca niște table scrise de Dumnezeu, înaintea noului Israel, adică a celor ieșiți de curând din Egiptul și din marea gândită cu mintea. Precum deci, folo-

sindu-te ca un toiag, de limba ta de Dumnezeu cuvântătoare, ai făcut în mare minuni, aşa şi acum, nu nesocoti rugăciunea noastră, ca să aşterni, ca un adevărat mare învăţător, fără preget şi în chip limpede pe hârtie, după o bună rânduială, datoriile vieţii călugăreşti, spre mântuirea celor ce au ales această îngerească vieţuire". *(Epistola lui Avva Ioan egumenul Mănăstirii Raithou, către Ioan, minunatul egumen al Muntelui Sinai,* în *P.G.*, t. 88, col. 623-626; *Scara...*, p. 38-39).

25 Cf. Guerric Cuilleau, *Jean Climaque...*, col. 371; PG, t. 88, col. 609 AB.

26 *P.G.*, t. 88, col. 1151; B. Altaner, *Patrologia,* Traduzione italiana di A. Babolin S.I., Marietti, 1983, p. 557.

27 Cf. D.J. Chitty, *The Desert a City,* Oxford, 1966, p. 173.

28 Guerric Cuilleau, *Jean Climaque* . . ., col. 372.

29 Cf. J. Leroy, *Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien,* în „Révue d'Ascetique et de Mystique", t. 42, (1966), p. 157-180; Idem *Le cénobitisme chez Cassien,* în „Revue d'Ascetique et de Mustique", t. 43, (1967), p. 121-158.

30 Guerric Cuilleau, *Jean Climaque* . . ., col. 372.

31 „Nu e învăţător vrednic de admiraţie cel ce face înţelepţi pe copiii învăţaţi, ci pe cei neînvăţaţi şi neînţelepţi . . . Dacă ai ochi în stare să prevadă furtunile pe mare, spune-o aceasta limpede celor aflaţi în corabie. Iar de nu veţi fi pricinuitorul scufundării corabiei, odată ce ţi s-a încredinţat de toţi cârma ei" (P.G., t. 88, col. 1177-1178).

32 Astfel, Sf. Ioan Cassian - prin intermediul exortaţiei Avvei Pinufius -, prezintă în *Aşezământul IV,* treptele sau gradele care duc la desăvârşire, de la *teama de Dumnezeu,* la dragostea desăvârşită: „. . . Ascultă deci, în câteva cuvinte ordinea prin care te poţi ridica la cea mai înaltă treaptă de desăvârşire, fără greutate şi cazna. «*Începutul mântuirii noastre şi al priceperii este*» după Scriptură, «Frica de Dumnezeu» (Pilde 9, 10). Din *frica de Dumnezeu* se naşte *căinţa mântuitoare.* Din *căinţa inimii* porneşte *dezlipirea de lucruri,* adică *sărăcia de bună voie* şi *dispreţul pentru toate bogăţiile.* Din sărăcie izvorăşte *umilinţa.* Din umilinţă decurge *mortificarea vrerilor.* Din mortificarea vrerilor sunt stârpite din rădăcină şi sleite toate patimile. Prin alungarea patimilor se *dezvoltă şi cresc virtuţile.* Prin *creşterea* virtuţilor se dobândeşte *curăţenia inimii.* Prin curăţenia inimii se ajunge la desăvârşirea dragostei apostolice". *(P.L.*, t. 49, col. 202; PSB, nr. 57, p. 162). Dacă „indiciile umilinţei sau smereniei", din paragraful 39 al aceluiaşi *Aşezământ* a inspirat *Regula Maestrului* şi pe Sf. Benedict (Cf. Emile Bertaud et André Rayez, *Échelle spirituelle,* artic. în „Dictionnaire de Spiritualité. Ascetique et Mistique. Doctrine et Histoire", t. V, Paris, 1958, col. 62-86), tot capitolul şi - în special, rezumatul final al paragrafului 43, care deschide prezentarea celor opt patimi sau păcate capitale *(Aşezămintele V-XII),* pot furniza foarte bine ideea generală de *„Scară"*.

33 „... Alergaţi, rogu-vă, cu cel ce zice: «Să ne sârguim, până ce vom ajunge toţi la unitatea credinţei şi la cunoştinţa lui Dumnezeu, la

bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinătăţii lui Hristos» (Efes. 1, 13), Care botezându-Se la treizeci de ani, după vârsta văzută, a avut desăvârşita treaptă a treizecea, în scara cea înţelegătoare, dacă iubirea este Dumnezeu. Căruia I se cuvine cântarea, stăpânirea, întru Care este puterea, întru Care este, *era* şi va fi pricina cea una a tuturor bunătăţilor în veacuri fără hotare". (*P.G.*, t. 88, col. 1161 A; *Scara, Treapta XXX*, p. 432).

34 *Ibidem*, col. 1105 B; *Scara, Treapta XXVII*, p. 386.

35 Cf. Guerric Cuilleau, *Jean Climaque...*, col. 373.

36 *Ibidem*.

37 *P.G.*, t. 88, col. 897 D şi Col. 1025.

38 Guerric Cuilleau, *Jean Climaque...*, col. 374.

39-40 *P.G.*, t. 88, col. 1105 B.

41 Cf. I. Hausherr, *La théologie du monachisme chez Saint Jean Climaque*, în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 390.

42 Guerric Cuilleau, *Jean Climaque...*, col. 374.

43 *Ibidem*.

44 Pentru detaliere vezi: K. Krumbacher, *Mittelgriechische Sprichwörter*, Munich, 1893, p. 227-234 şi S.G. Mercati, *Pretesi versi politici in Giovanni Climaco e Giovanni Mosco*, în „Byzantinische Zeitschrift", t. 33, (1933), p. 32 ş.u.

REFLEXII ASUPRA RAȚIONALITĂȚII VERIFICABILE A ENUNȚURILOR TEOLOGICE

(partea întâi)

Începând din perioada anterioară Renașterii, în timpul acesteia și mai apoi până în zilele noastre, în gândirea occidentală s-a impus un curent epistemologic, care avea să aibă consecințe inevitabile, semnificative și adeseori greu de ocolit pentru creștinii din întreaga lume, depășind astfel cu mult limitele spațiului cultural unde a apărut. Mă refer la problema dublului adevăr, asociată îndeobște cu numele filozofului italian Pomponazzi, din Padova, dar care fusese formulată ca atare în 1247 de francezul Jean de Briscain, de la Sorbona. Această ipoteză a dublului adevăr, a adevărului științific și a celui teologic, a provocat o sciziune între modul de a gândi al Bisericii Catolice din acea vreme și gândirea umanistă, care-și revendica originile din tradiția filozofiei antice grecești și gândirea științifică arabă, fără a fi însă fidelă întru totul și gândirii creștine a primelor veacuri, specifice Sfinților Părinți.

Problema în sine este cea pe care au evidențiat-o adeseori Sfinții Părinți:[1] lumea reală poate fi cunoscută și explicată cauzal în primul rând prin raportare la Dumnezeu, dar și la formule explicative de factură științifică. În ambele cazuri se folosesc modele teoretice care se supun unor principii constante: coerența internă și corespondența cu realitatea. Am văzut că datorită condiției postparadisiace a omului, pot să apară discrepanțe între cele două tipuri de interpretare a realității, ceea ce poate duce la constituirea a două tipuri fundamentale de modele explicative. Unul cu accent preponderent pe cauzalitatea religioasă, celălalt pe cea științifică.

Soluția propusă de Sfinții Părinți avea în vedere receptarea ambelor modele, acordând însă o clară preeminență adevărului religios, considerat veșnic, și constatând schimbabilitatea adevărurilor științifice, de unde și o anumită relativitate a lor. De aici enunțul de prim plan cu caracter religios, care dezvăluie sensul realității prin raportare la Dumnezeu, și cel de plan secund, cu caracter științific. Sfinții Părinți ai epocii de aur patristice nu contestau în nici un caz că în mod normal ar trebui să existe o concordanță a celor două planuri, un adevăr unic, însă erau convinși că acesta nu poate fi atins datorită condiției păcătoase a omului postparadisiac, care determină și o reală fragilitate a cunoașterii de care este capabil el. În felul acesta era posibilă acceptarea fără dificultate a două enunțuri în legătură cu aceeași realitate, preeminent fiind cel religios. Discrepanțele dintre ele apăreau ca rea-

lități inevitabile dar în același timp tranzitorii în perspectiva eshatonului.

În raport cu această flexibilitate epistemologică au apărut doi factori care au făcut ca perspectiva asupra celor două adevăruri să capete o anumită rigiditate însoțită de serioase dificultăți. Despre ce este vorba? Pe de o parte, gândirea creștină occidentală a asimilat într-o manieră absolutizantă un anumit model cosmologic cu caracter științific, cel ptolemeic, abandonând renunțarea la suprapunerea celor două adevăruri. Avem de a face, în fond, cu o problemă teologică: este vorba de nerecunoașterea precarității cunoașterii științifice și în cazul umanității mântuite în Hristos. De aici credința că poate fi identificat încă de pe acum un adevăr unitar, care trebuie apoi impus cu toate mijloacele, tocmai pentru a face să triumfe adevărul mântuitor al lui Hristos.

Pe de altă parte este vorba de o deplasare a accentelor la nivelul gândirii științifice din epocă. Inițial asistăm la o reluare a vechii perspective patristice, prin acceptarea a două enunțuri distincte în legătură cu una și aceeași realitate, ceea ce contravine teoriei adevărului unic afirmată de Biserica Occidentală. În același timp apare însă și o relativizare a adevărului religios și o crescândă autonomizare a celui științific care sfârșește prin a fi absolutizat.

Cele două tendințe, după părerea noastră la fel de ilegitime, au sfârșit prin a colida. Exemple elocvente pentru pericolele maxime pe care le-a provocat conflictul dintre aceste două viziuni aletice le oferă personalități cunoscute, cum ar fi Galileo Galilei, Giordano Bruno și Nicolaus Copernicus. Unul dintre ei a plătit cu viața angajamentul în favoarea adevărului științific, după cum bine se știe. Motivele concrete care au generat conflictele de atunci au dispărut, gândirea creștină a abandonat cu mult timp în urmă alianța prea strânsă cu un model științific a cărui valoare fusese în mod nemeritat absolutizată și, totuși, tensiunea dintre cele două adevăruri continuă să se facă resimțită de atunci până în zilele noastre. Această persistență a conflictului pe o perioadă de timp așa de îndelungată ne face să presupunem că dincolo de evenimentele istorice bine cunoscute și mult vehiculate s-au găsit de la bun început niște dificultăți epistemologice serioase care necesitau o soluționare nu conjuncturală ci una specific epistemologică. Aceste implicații epistemologice ar putea fi sintetizate în felul următor:

— cele două moduri de a gândi se deosebesc cel puțin printr-un criteriu de raționalitate a enunțurilor pe care le formulează, ceea ce face ca datorită premiselor lor diferite, cele două moduri de argumentație să se distanțeze în mod inevitabil unul de celălalt, fiecare propoziție nouă nefăcând altceva decât să adâncească și mai mult prăpastia dintre ele;

— cele două seturi de enunțuri provin din perspective diferite de percepere a uneia și aceleiași realități, cu soluții de adevăr distincte; ignorând diferența planurilor, respectiv a perspectivelor, se ajunge în mod inevitabil la contradicții serioase, deoarece se neglijează princi-

piile logice, potrivit cărora unei situaţii oarecare nu îi corespunde din una şi aceeaşi perspectivă decât un singur enunţ adevărat. De pildă, dintr-unul şi acelaşi punct de vedere nu este posibilă afirmarea şi negarea simultană a existenţei unui anumit obiect. De aici concluzia că unul dintre cele două enunţuri trebuie să fie corect iar celălalt fals. Într-o astfel de situaţie este obligatorie opţiunea pentru una sau cealaltă dintre cele două posibilităţi, radical diferite una de cealaltă.

Cu alte cuvinte, datorită acestei motivaţii epistemologice s-a impus falsa necesitate a unor opţiuni concrete absolutizate, cu consecinţe majore pentru întreaga lume creştină şi care este răspunzătoare, împreună cu alţi factori la fel de importanţi, pentru atitudinile pronunţat secularizatoare ale multora dintre semenii noştri şi ale noastre înşine chiar. În calitate de mărturirisitori ai credinţei creştine şi de teologi avem însă datoria de a ne împotrivi unor astfel de tendinţe, de a anihila, pe cât se poate, ceea ce face ca aceste consideraţii să aibă şi o dimensiune apologetico-misionară. S-ar putea obiecta că cel puţin unul dintre cele două aspecte menţionate, cel misionar, are o finalitate preponderent practică, necesitând cel mult o întemeiere în teoria acţiunii şi în nici un caz una de factură epistemologică. Însă această posibilă obiecţie cade oarecum de la sine, pentru că cine ar putea contesta în mod real că judecăţile noastre de natură practică se bazează în ultimă instanţă pe opţiunea între „adevărat" şi „fals", că sunt aşadar de factură epistemologică.

Faptul că suntem confruntaţi cu nişte consecinţe realmente grave, în mare măsură greu de evitat şi în acelaşi timp de proporţii neobişnuite este demonstrat de experienţa pe care au făcut-o Bisericile Occidentale de mai bine de un secol încoace: secularizarea care a cuprins lumea occidentală mai ales în toată această perioadă de timp trimite la o opţiune de mari proporţii şi adesea inconştientă în favoarea unei viziuni exclusiv ştiinţifice şi în acelaşi timp analitice asupra universului, şi în defavoarea unei viziuni preponderent religioase, holiste. Merită menţionat de altfel faptul că în urma amplelor tendinţe secularizatoare care au avut loc în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, au avut loc şi nişte importante discuţii epistemologice în legătură cu cele două adevăruri[2]. Experienţa noastră zilnică, dar şi reluarea permanentă a discuţiilor pe această temă, demonstrează că acest proces cu urmări aşa de nefericite nu se apropie încă de sfârşitul său.

Am putea fi fireşte tentaţi să ne întrebăm de ce trebuie să manifeste un teolog ortodox interes faţă de o problematică despre care am văzut că nu a apărut în spaţiul ideatic specific răsăritean şi care nici nu pare să-l afecteze cu adevărat. Interogaţia aceasta conţine două obiecţii implicite care nu pot fi decât acceptate, la o primă vedere. Pentru că, privind lucrurile în ansamblul lor, se poate afirma în primul rând cu uşurinţă că drumul în istorie al Bisericii Ortodoxe a fost diferit de cel al Bisericii Occidentale nu doar din perspectiva unor succesiuni de evenimente ci şi în ce priveşte problematica pe care a abordat-o în situaţii istorice concrete. Şi, după cum s-a văzut mai sus, pro-

blema celor două adevăruri s-a pus cu stringenţă mai cu seamă în context occidental. Iar cea de a doua obiecţie pare să fie şi ea la fel de serioa ă, pentru că, după cum se ştie, tematica reflexiei teologice a fost de erminată în trecutul definitoriu pentru identitatea noastră al primelor veacuri de probleme concrete ale vieţii creştine, ceea ce înseamnă că o problemă prin excelenţă teoretică cum este aceasta pare să fie străină de spiritul acestei tradiţii. Considerente de ordin practic mai ales şi de iden itate creştină ne îndeamnă să nu acceptăm aceste obiecţii. Iată câteva motive:

a) S-a arătat mai sus că problema dublului adevăr este o expresie a unei tendinţe secularizante apărută la un moment dat în istoria Occidentului. Analiza pe care am făcu -o întregii problematici a secularizării într-un capitol anterior a arătat însă că aici este vorba de o pro lemă general umană, ale cărei expresii ne afectează mai devreme sau mai târziu pe toţi, inclusiv pe noi, creştinii ortodocşi. Chiar dacă această formă de anume de secularizare, mai accen uată ca oricând, a apărut în context occidental, ea nu va întârzia să ne afecteze şi pe noi, mai devreme sau mai târziu.

b) Consecinţele acestui clivaj între cele două adevăruri s-au făcut resimţite la noi din plin de-a lungul ultimelor decenii: în tot acest răstimp s-a afirmat tot mereu în şcoală că orice formă de credinţă religioa ă, adică de ataşament faţă de adevărul credinţei, reprezintă o iluzie pe care o desfiinţează celălalt adevăr, al ştiinţei. Ar fi dovada unei ameţitoare lipse de realism opinia că acest asalt ideologic nu a avut şi nu are nici un impact asupra conştiinţelor noastre, asupra opţiunilor concrete ale fiecăruia dintre noi.

c) Nu doar regimul comunist ne-a impus ideea distanţării obligatorii a celor două adevăruri, cu consecinţele de pre care am vorbit, ci însăşi realitatea zilelor în care trăim ne confruntă în permanenţă cu acest proces. Diferitele forme de comunicaţie care au apărut în secolul XX şi mai ales eforturile susţinute de integrare europeană duc nu doar la asimilarea unor valori occidentale, ci şi la importul mai rapid al unor elemente secularizante cu substrat aletic, de unde şi o amploare a fenomenului secularizant la toate nivelele vieţii sociale.

d) Aceleaşi realităţi comunicaţionale şi mai ales perspectiva integrării europene ne introduc într-un spaţiu politic, economic şi mai ales spiritual nou, în care problemele despre care vorbim sunt acute şi devin astfel ale noas re. Iată un motiv întemeiat pentru a le aborda în tradiţia preocupărilor dintotdeauna ale Bisericii Ortodoxe.

e) Un motiv asociat celui anterior se referă la imperativele unităţii şi solidarităţii intercreştine şi in erreligioase subsumate ecumenismului. Acesta nu poate progresa decât în momentul în care fiecare se familiarizeză cu modul de a gândi al celuilalt, pentru a face posibilă o comunicare consistentă.

f) În fine, este vorba şi de o temă de cercetare ştiinţifică firească, pe care trebuie să o abordeze şi filozofia ortodoxă a religiei. Ea nu

poate să se distanţeze niciodată de problematica abordată în cercetare pe plan european şi universal, ci trebuie să o includă în aria preocupărilor ei ştiinţifice.

Con ideraţiile de mai sus au vizat apariţia problema icii şi diferite repercusiuni ale ei asupra spiritului creştin, occidental şi răsăritean. In cele ce urmează vom privi spre trei puncte de vedere occidentale, aparţinând unor teologi evanghelici, Heinrich Scholz, Wolfhart Pannenberg şi Dietrich Ritschl reformat. Fireşte că vom prezenta nişte reflexii proprii pe această temă, pornind de la principii specifice spiritualităţii ortodoxe. Însă nu în acest studiu, ci într-o continuare a lui.

***

După cum s-a arătat mai înainte, în conformitate cu teoria dublului adevăr una şi aceeaşi realitate poate fi interpretată cu ajutorul a două sisteme de raţionalitate care se exclud reciproc: cea religioasă, de tip holist, şi cea ştiinţifică, de factură analitică. In cadrul discuţiilor concrete purtate pe această temă pot fi întâlnite ambele situaţii în forme mai mult sau mai puţin pregnante: enunţuri religioase contestă uneori legitimitatea interpretării ştiinţifice a unor elemente fundamentale ale realităţii, în felul acesta luând naştere diferite forme de fundamentalism religios. Pe de altă parte, lor li se contestă adeseori fără nici un discernământ caracterul ştiinţific şi în acest fel orice urmă de raţionalitate, ceea ce echivalează cu apariţia unui fel de fundamentalism antireligios. Consideraţiile care urmează se vor concentra asupra acestui din urmă aspect.

De la bun început trebuie subliniat că nu este vorba de o contestare a raţionalităţii vieţii religioase ca atare, în toate formele ei. Nici nu ne-am aştepta la o astfel de atitudine din partea unor gânditori pentru care gândirea scolastică nu reprezintă adeseori o necunoscută, care erau familiarizaţi aşadar chiar cu anumite excese de raţionalitate în practicarea discursului teologic. Reflexiei religioase nu i s-a contestat şi nu i se contestă coerenţa logică ci raţionalitatea ştiinţifică, similară cu cea care guvernează universul ideatic al ştiinţelor naturii. Vom vedea despre ce este vorba în contextul discuţiilor epistemologice purtate în ultimele decenii pe tema relaţiei dintre ştiinţă şi adevăr. Fireşte că în acest cadru restrâns ne vom mărgini să oferim nişte puncte de reper pentru înţelegerea acestei problematici.

În primul rând doresc să reamintesc faptul că întreaga dispută se axează pe un criteriu unanim recunoscut al cunoaşterii, şi anume corespondenţa acesteia cu realitatea concretă pe care o are în vedere. Cum se asigură această corespondenţă, cum se realizează această cunoaştere? Prin identificarea unei raţionalităţi interne a fenomenelor, cum procedează metafizica, sau prin descrierea cât mai exactă a fenomenului ca atare, aşa cum se oferă el cunoaşterii senzoriale şi prin ea celei ştiinţifice. Kant a fost cel care a contestat posibilitatea de a sesiza această raţionalitate internă şi de la el încoace s-a căutat exclusiv

raţionalitatea ştiinţifică a realităţii, epistemologiei revenindu-i misiunea de a analiza condiţiile în care poate acţiona aceasta prin diferitele ştiinţe. Astfel epistemologia s-a transformat într-o teorie a ştiinţei.

De aici a rezultat o viziune pozitivistă asupra realităţii, formulată ca atare de către Auguste Comte în secolul XIX şi reluată de atunci în diferite variante. Pentru preocupările noastre cel mai interesant este „pozitivismul logic", elaborat de aşa-numitul „cerc de la Viena", ale cărui preocupări pun în lumină tensiunile dintre cele două adevăruri, despre care am vorbit. Şi totuşi trebuie remarcat de la bun început, că la vremea respectivă nu s-a pus absolut deloc problema adevărului pe care-l revendică gândirea religioasă. Au fost discutate în exclusivitate condiţiile în care se poate susţine despre enunţurile ştiinţifice că sunt adevărate sau nu. Aceasta pur şi simplu pentru că doar acestui tip de enunţuri li se recunoştea legitimitatea aletică (au sens, sunt **sinnvoll**), celelalte nici nu intrau în discuţie.

Prima condiţie pe care trebuie să o îndeplinească un astfel de enunţ este cea a controlabilităţii sau a **verificabilităţii** sale, în virtutea căreia se constată în ce măsură îi corespunde o anumită stare de fapt **(Sachverhalt)**. Fiecare ştiinţă autentică îşi propune să formuleze o serie de propoziţii simple, fundamentale **(Basissätze)** a căror corectitudine să poată fi stabilită prin observaţii nemijlocite asupra realităţii empirice, ele fiind consemnate ca atare (de unde şi denumirea de „propoziţii de protocol" sau **Protokollsätze)**. Este vorba în orice caz despre nişte propoziţii cu caracter axiomatic, de la sine evidente, care nu mai permit continuarea unei investigaţii analitice. Această exigenţă fundamentală a corespondenţei verificate apare corelată cu sublinierea propoziţiei ca element fundamental al oricărui enunţ cognitiv.

Simplificând la maximum, întregul mecanism s-ar putea prezenta rezumativ, aproximativ în felul următor: actul fundamental al cunoaşterii îl reprezintă propoziţia (şi nu percepţia senzorială, cum susţinea pozitivismul clasic în diferitele sale forme, combătute în esenţă de filozofia transcendentală) care, în viziunea celui mai important precursor al curentului, Ludwig Wittgenstein, reproduce prin relaţiile dintre cuvinte starea de fapt reală, configurată de relaţiile dintre obiecte[3]. Starea de fapt nu mai este, aşadar, originea actului de cunoaştere, însă semnificaţia ei nu se diminuează în felul acesta, ci se orientează în mod diferit, deoarece din sursă a cunoaşterii ea devine instanţă de control a ei. Acesta este înţelesul verificabilităţii de care am vorbit mai înainte: pentru ca o propoziţie să aibă sens, ea trebuie să poată fi raportată la o stare de fapt concretă, această raportare reprezentând verificarea ei. Dacă nu este posibilă o astfel de operaţie, se apreciază că propoziţia respectivă nu are sens, fiindcă îi lipseşte corespondentul în real.

Se observă că principiul verificabilităţii constituie o reformulare a vechiului principiu al corespondenţei, cu un accent deosebit pe logosul preeminent, faţă de care realul are rol de instanţă de control[4].

Cea de a doua condiţie pusă enunţurilor este coerenţa lor internă, progresul în cunoaştere datorându-se şi raportării corecte unele faţă de altele ale diferitelor propoziţii, rezultatul acestui proces fiind supuse unei permanente verificări.

Prin pozitivismul logic, filozofia analitică a ridicat la un moment cele două elemente la rangul de criterii absolute ale adevărului, ceea ce a avut o consecinţă radicală în ce priveşte extensia enunţurilor consistente: sens au doar cele cu un corespondent sesizabil prin observaţie în real, toate celelalte sunt lipsite de sens şi ies din sfera de interes a cunoaşterii. În felul acesta însă se afirmă legitimitatea doar a acelor domenii care satisfac criteriile amintite, toate celelalte sunt invalidate, ceea ce duce la excluderea întregului domeniu al metafizicii, cu întreaga ei istorie, şi a teologiei, pentru simplul motiv că nici una nici cealaltă nu poate oferi pentru propriile propoziţii un domeniu din real verificabil prin observaţie.

Se poate constata de acum cu suficientă claritate că asocierea dintre epistemologie şi teologie nu este accidentală, ci vizează, în perspectiva de mai sus, însăşi legitimitatea acesteia din urmă. Vom vedea în cele ce urmează care a fost relevanţa acestor argumentaţii pentru reflexia teologică.

Cel de-al doilea temei pentru excluderea enunţurilor metafizice şi teologice din circuitul adevărului se datorează unui alt principiu fundamental al cunoaşterii, dintotdeauna acceptat, şi anume „coerenţei interne" a unui model teoretic, logicităţii sale intrinseci. Modelului cognitiv teologic i se contestă coerenţa internă datorită faptului că premisele sale ar fi lipsite de validitate, nefiind verificabile.

În cele ce urmează ne vom referi la trei soluţii propuse pentru problema verificabilităţii enunţurilor teologice.

a) Heinrich Scholz

Receptarea rolului fundamental al propoziţiei în cunoaştere nu a fost foarte dificilă pentru o gândire teologică care se fundamentează încă de la începuturile ei pe nişte definiţii dogmatice simple şi indivizibile. În acest sens este interesant un demers relativ timpuriu al lui Heinrich Scholz, în care îşi propune să stabilească sensul enunţului teologic[5]. Caracteristica sa cea mai importantă constă după acest autor în faptul că „este un enunţ despre Dumnezeu sau poate fi transformat în mod echivalent într-un astfel de enunţ"[6]. Se observă că anumite propoziţii în care apare termenul „Dumnezeu" în mod efectiv sau care pot fi transformate în aşa fel, încât el să apară, capătă valoare de propoziţii empirice, echivalente cu propoziţiile de protocol, din punct de vedere al pozitivismului logic obligatoriu prezente într-un enunţ cu sens. Transformarea aceasta a unui enunţ teologic oarecare într-unul în care apare Dumnezeu este privită ca o verificare, în felul acesta înlăturându-se cea mai importantă obiecţie la adresa verificabilităţii enunţurilor teologice, care intră din nou în sfera cunoaşterii valide, recunoscându-li-se din nou consistenţa epistemologică.

Remarcăm aici consecvenţa cu care se menţine Scholz în acelaşi plan al demonstraţiei: contestarea s-a produs în planul propoziţiei, anihilarea ei se realizează în acelaşi plan. Autorul nu-şi pune nici un moment problema să argumenteze în plan ontologic, realitatea prezenţei verbalizate a lui Dumnezeu în existenţa cotidiană fiindu-i absolut suficientă. Acestei soluţii i s-ar putea obiecta însă că refuzând metafizicii şi teologiei statutul de cunoaştere legitimă, capabilă să formuleze enunţuri cu sens, marşează pe linia filozofiei analitice care viza tocmai acest aspect, socotind că prezenţa lui Dumnezeu nu este absolut deloc firească, că ea nu reprezintă o stare de fapt oricând accesibilă, cu ajutorul căreia să poată fi realizată verificarea enunţurilor teologice. S-ar putea spune că în această perspectivă răspunsul lui Scholz este incomplet.

În ce priveşte raţionalitatea intrinsecă a modelului cognitiv teologic, Scholz o poate afirma cu uşurinţă, din moment ce a rezolvat în prealabil problema propoziţiilor teologice empirice. Acestea sunt fundamentul unor judecăţi logice legitime, similare cu orice altă judecată de acest fel: „orice consecinţă logică a unei propoziţii teologice va trebui să fie din nou o propoziţie teologică"[7]. Coerenţa internă este bine fundamentată.

b) Wolfhart Pannenberg

O cale oarecum diferită de rezolvare a problemei verificabilităţii a fost abordată de teologul german Wolfhart Pannenberg într-o lucrare de mare importanţă: **Wissenschaftstheorie und Theologie.** În primul rând, el se asociază opiniei lui Karl Popper, potrivit căreia nu este posibilă verificarea absolută a propoziţiilor empirice **(Basissätze)**, deoarece întotdeauna este posibilă contrazicerea sau „falsificarea" acestora, istoria ştiinţei furnizând nenumărate exemple în această privinţă, ceea ce impune necesitatea unui mereu reluat proces de verificare. Pannenberg este de părere că acestei reguli i se supun şi enunţurile teologice, care ar avea şi ele un caracter ipotetic care necesită o permanentă verificare.

După afirmarea atât de categorică a necesităţii verificării enunţurilor teologice, ar fi de aşteptat să se facă în continuare demonstraţia concretă a unei astfel de operaţii. Potrivit exigenţelor filozofiei analitice, această aplicare ar trebui să se facă întâi de toate în acelaşi plan al propoziţionalului, iar apoi în cel al corespondenţei cu onticul. Primul este însă refuzat în virtutea obiecţiei lui Popper. In ce-l priveşte pe cel de-al doilea, nici el nu are reale perspective datorită diferenţei valorice dintre planul de fiinţare al lui Dumnezeu şi cel al omului: „... ar fi contrar dumnezeirii sale ca realitate atotdeterminantă să stea în orice moment la dispoziţia omului, ca orice dat oricând reproductibil, pentru ca enunţurile oamenilor să poată fi apreciate prin raportare la ea"[8]. Afirmaţia este în sine corectă, dar în contextul de faţă puţin relevantă. Pannenberg afirmă necesitatea verificării, dar în acest plan hermeneutic nu o realizează datorită unei imposibilităţi ontologice.

Subliniem însă că în felul acesta exigenţa analitică nu este satisfăcută, pentru că ea presupune tocmai raportarea la acest real, ori aici ea nu este considerată posibilă.

Posibilităţi noi i se deschid autorului în planul hermeneutic intrinsec al coerenţei interne. Lucrarea la care ne-am referit se prezintă ca o amplă demonstrare a caracterului ştiinţific al teologiei (partea a doua şi este intitulată **Theologie als Wissenschaft**), care vizează în principal tocmai această coerenţă internă, urmărită în desfăşurarea întregului catalog tematic tradiţional al teologiei. Se pune însă întrebarea dacă această verificare de tip intrinsec, exclusiv în sfera coerenţei propriului model cognitiv rezolvă problema pusă în discuţie aici. Pannenberg se opreşte, după cum s-a văzut, aici, deşi afirmă în acelaşi timp că problema adevărului creştin nu poate fi soluţionată exclusiv în cadrul unui model închis, fiind necesare raportări spre exterior: „problema adevărului creştinismului nu poate fi tratată independent de problema adevărului din toate domeniile experienţei umane în general"[9]. Însă nivelul simplei afirmaţii nu este depăşit.

c) Dietrich Ritschl

O altă formulă de rezolvare a dificultăţilor legate de verificabilitate şi coerenţă a fost propusă de Dietrich Ritschl, teolog reformat din Heidelberg, familiarizat atât cu filozofia analitică cât şi cu practica psihoterapeutică, ceea ce explică modul specific în care abordează problema în discuţie[10]. Ritschl recurge la o combinare a celor două perspective, introducând în acest scop şi anumite precizări conceptuale interesante şi recurgând la un material teoretic provenit în mare măsură din viaţa liturgică a Bisericii şi din construcţiile ei conceptuale.

În ce priveşte propoziţiile empirice, el afirmă existenţa lor general-umană sub forma unor „propoziţii regulative" numite de el „axiomuri implicite". Aceste axiomuri implicite acţionează regulativ în toate domeniile existenţei umane, fără ca structura lor propoziţională să fie întotdeauna evidentă. Ele dirijează şi toate expresiile vieţii religioase a oamenilor: „În gândirea şi faptele credincioşilor acţionează „în spatele" limbajului cotidian propoziţii regulative care vizează clarificări şi comunicaţie şi care trebuie să se confrunte în ultima instanţă permanent cu problema adevărului, care caută, de fapt, ele însele adevărul"[11].

Se observă în cele de mai sus caracterul deosebit al acestor axiomuri implicite. Ele au un evident statut propoziţional şi sunt plasate într-o zonă oarecum anterioară articulării propoziţionale propriu-zise, supunându-se astfel exigenţelor epistemologice ale filozofiei analitice. Se afirmă caracterul lor ultim, de **Basissätze** sau de propoziţii de protocol. În acelaşi timp, caracterul lor prepropoziţional le plasează într-un nivel specific al psihismului, ceea ce le introduce în realul receptării existenţiale a conţinutului lor, în însăşi constituţia fundamentală a actului religios. Ar fi posibilă evidenţierea, aici, a unei

posibilități primare și incontestabile de verificare prin faptul că propoziția empirică se suprapune cu realitatea ontică, corespondența fiind astfel perfectă, epistemicul și onticul apărând astfel ca moduri de ființare unice ale aceluiași obiect, însă autorul nu investighează această variantă, ci pășește pe un alt drum, propunând o verificare care se produce în două etape.

Este vorba, în primul rând, de o așa-numită **verificare primară**, realizată prin raportarea la realitatea liturgică. Ea reprezintă un proces de redescoperire a axiomurilor implicite în cadrul actelor de cult: „Serviciile divine au tendința să realizeze o legitimizare reciprocă a limbajului doxologic și descriptiv. Rugăciunea adresată lui Dumnezeu și invocarea lui stau față în față cu relatări, mângâieri, îndemnuri și învățături adresate celor prezenți, însă de așa manieră, încât acest din urmă mod de a vorbi este legitimat prin cel dintâi despre care se crede că este întemeiat în Dumnezeu însuși. Aceasta este verificarea primară despre care credincioșii afirmă că este lucrare a Duhului Sfânt"[12].

Urmează apoi o **verificare secundară**, despre care se apreciază că reprezintă misiunea specifică a teologiei și care constă dintr-o analiză istorico-critică a axiomurilor respective: „În sensul acesta limbajul folosit în cult este mai cuprinzător decât cel practicat de teologie. El îi dă teologiei în permanență sarcina să îndeplinească activitatea ei de verificare secundară, să propună și să fundamenteze modalități de gândire și de lucru care să funcționeze pe baza anumitor reguli, și să realizeze testele lui specifice prin care verifică inteligibilitatea, coerența și flexibilitatea noilor moduri de a se adresa lui Dumnezeu și de a vorbi despre el."[13]

Acestea sunt, de altfel, și singurele forme de verificare pe care le are în vedere Ritschl. Valorificarea lor comparativă duce la concluzia că ele constau în terminologia lui Ritschl. Valorificarea lor comparativă duce la concluzia că ele constau în terminologia lui Ritschl exclusiv din „verificarea logicității", sau a „raționalității intrinsece", pentru a recurge la terminologia cu care operez eu însumi. Raționalitatea extrinsecă este ignorată în totalitate, problema unui adevăr unitar fiind rezolvată prin punerea în paranteză a unuia din termeni. Și totuși, această carte deosebit de înțeleaptă deschide niște perspective noi în legătură cu verificarea primară și secundară, precum și în ce privește folosirea unui instrument epistemic nou pentru abordarea problemelor teologice fundamentale.

Arhid. Conf. Dr. DORIN OANCEA

Note bibliografice:

1. A se vedea în acest sens articolul meu Structuri ideatice filozofice și științifice în „Cuvântul apologetic la Hexaemeron" al Sf. Grigorie de Nyssa, în „Saeculum", Nr. 1—2/1995.

2. Cf., de pildă, Georg Freiherr von Hertling, **Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft,** Herdersch'e Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau, 1899.

3. Ludwig Wittgenstein, **Tractus logico-philosophicus, 2.1.**

4. Interesant este faptul că acest raport apare încă la Heraclit, după care cunoaşterea autentică nu se datorează senzaţiei, înşelătoare, ci logosului interior comun tuturor oamenilor.

5. Heinrich Scholz, **Op. cit.**

6. **Op. cit.,** p. 31.

7. **Ibidem,** p. 36.

8. Pannenberg, **op. cit.,** p. 334.

9. **Ibidem,** p. 265.

10. Cf. Dietrich Ritschl, **Op. cit.**

11. **Ibidem,** p. 142.

12. **Op. cit.,** p. 130.

13. **Op. cit.,** p. 131.

MISIUNEA BISERICII ÎNTR-O LUME SECULARIZATĂ

Lumea este înţeleasă nu numai ca o realitate spaţială, ci şi ca o realitate umană, cuprinzând pe toţi oamenii cu manifestările lor. Natura este capabilă de-a deveni, prin cunoaşterea sa tot mai amănunţită de către om şi prin stăpânirea sa, un mijloc material şi spiritual pentru îmbunătăţirea vieţii societăţii contemporane.[1]

Natura şi oamenii sunt elemente componente ale lumii, iar Biserica poate acţiona asupra credincioşilor ei. Natura nu este concepută static, ci ea intră într-un proces continuu de îmbunătăţire, oferind credincioşilor, prin care Biserica acţionează pozitiv, condiţii pentru viaţa lor cotidiană lumească şi duhovnicească în vederea dobândirii mântuirii. Biserica nu poate ridica frontiere între ea şi societate. Biserica în lume este punctul de plecare pentru misiunea ei apostolică. Ca o realitate divino-umană, Biserica Ortodoxă are principii veşnice şi neschimbabile, cărora li se raportează modalităţile şi concepţiile sociale de viaţă ale credincioşilor săi. Creştinii au, aşadar, un stil anumit de viaţă în societatea modernă. Prin vadul veşnic al Bisericii trec credincioşii şi diferite forme şi realităţi sociale, ridicând cu viaţa lor probleme; îi solicită atitudini, pe linia învăţăturii sale, iar ea trebuie să se pronunţe, arătând calea cea adevărată a credincioşilor săi.

Atitudinea frecventă care s-a observat în trecut în Occident a fost izolarea oficială şi conştientă a Bisericii creştine de societatea contemporană. Mai ales Biserica Romano-Catolică afirmă că nu se angajează în marile transformări sociale, deci nu participă la ele, menţinându-şi o poziţie suprasocială, aristocratică, pentru a nu fi supusă schimbărilor.

Biserica Ortodoxă, însă, coexistă cu sisteme culturale, economice, politice, religioase şi filosofo-ştiinţifice diferite, care urmăresc şi ele, pe diferite căi, atingerea scopului lor. Această coexistenţă poate avea diferite grade de intensitate şi de eficacitate. Nicidecum Biserica Ortodoxă nu poate ignora această stare de lucruri din lume de care depinde societatea morndernă de astăzi şi societatea de mâine. Lumea contemporană, în permanentă mişcare şi progres social, trebuie să afle o Biserică pregătită de a sprijini cu mijloacele sale specifice progresul social, iar Biserica are tot interesul de a însoţi lumea pe calea sa. Altfel, Biserica se depărtează de misiunea sa, aşa cum i-a fixat-o întemeietorul ei, Mântuitorul Iisus Hristos.[2]

Misiunea Bisericii, care în limba greacă înseamnă „trimitere", îşi are temeiul ultim în comuniunea Sfintei Treimi şi este parte constitutivă a Bisericii, care în totalitatea ei este „trimisă" în lume pentru „a vesti bunătăţile Celui ce ne-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată" (I Petru 2, 9). Biserica însăşi ca „timp al lui Hristos" şi „stâlp şi

temelie a adevărului" (I Timotei 3, 15) este „martorul" adevărat în istorie al lui Hristos Cel răstignit, înviat şi înălţat şi ea transmite oamenilor integritatea Evangheliei până la sfârşitul veacurilor.

Aşadar, misiunea nu este o opţiune, ci mai degrabă imperativ esenţial şi o vocaţie.[3] Misiunea este parte constitutivă şi condiţionează însăşi existenţa Bisericii şi a tuturor creştinilor.[4]

Misiunea creştină bazată pe hristologia cosmică promovează o vedere holistică (integrală) a creaţiei. „Ea sesizează unitatea ultimă a umanităţii şi solidaritatea interioară a întregii creaţii în faţa Creatorului".[5] În acest sens, activitatea misionară trebuie să se ocupe nu numai de mădularele sănătoase şi într-un climat prielnic, ci „cei bolnavi" au nevoie de Doctor şi mai ales în situaţii de criză.

Sociologii constată că secularizarea este fenomenul prin care, la sfârşitul Evului mediu, societatea a încercat să se elibereze de sub controlul total al Bisericii. Fenomenul nu ar fi deranjat dacă nu s-ar diminua şi elimina din morala creştinilor principiile şi preceptele evanghelice. Secularizarea, însă, este o criză a credinţei creştine şi a activităţii misionare a Bisericii.[6] Ea constituie pentru Biserică o schimbare a raportului omului cu Hristos, dacă nu chiar o înlocuire cu alţi „dumnezei".

Un alt fenomen, în contextul misionar contemporan, este globalizarea, fenomen relativ recent, corelativ dezvoltării economice, schimbării mijloacelor de comunicare şi în consecinţă impune o mono cultură şi un set de valori noi. Prin procesul globalizării, „valorile" post-modernismului, care îşi au rădăcinile în culturile din Vest, se răspândesc pe tot globul. Identitatea popoarelor este în pericol, conceptul de naţionalitate grav ameninţat. Însăşi religia are de suferit, ea este înlocuită de cele mai multe ori cu „religia domestică" potrivit căreia fiecare individ îşi creează propriul cod moral şi face ce doreşte, accentuând clipa prezentă, trecutul şi viitorul nu mai contează. Modelele familiale tradiţionale se descompun. Divorţurile înregistrează rate fără precedent şi familiile cu un singur părinte se înmulţesc.

Problematica actuală a acestei lumi constă în a nu concepe numai spaţiul activ şi numai raţiunea umană în progres, ci de a învinge spaţiul interuman, de-a valorifica pozitiv progresul tehnic şi timpul, care ne aparţin. Iar aceasta nu se poate decât printr-o deschidere faţă de oameni, nu printr-o închidere şi izolare în turnuri medievale, nici exacerbarea teoretică sau practică a ceea ce ne aparţine sau desparte.

Mai mult, astăzi, asistăm la o confruntare acerbă între două concepţii despre lume, cu influenţe considerabile pentru viitorul omului contemporan şi al societăţii în care trăim.

Mai întâi este vorba de o concepţie autonomă despre lume, care s-a manifestat cu intensitate deosebită începând cu secolul al XVIII-lea, care a eliminat pe Dumnezeu din creaţia văzută, pentru a-L izola într-o transcendenţă inaccesibilă. Şi atunci lumea funcţionează ca o maşină. Concepţie aproape identică cu deismul.[7]

A doua, specifică teologiei noastre ortodoxe, afirmă în mod paradoxal, atât transcendenţa lui Dumnezeu faţă de lume, cât şi prezenţa Sa

imanentă în lume; transcendent prin Ființa Sa, imanent, prin energiile Sale necreate.

Cultura secularizată a deplasat centrul de interes al omului de la *Dumnezeu* și *credință* la *rațiunea autonomă* și la știință. Dezvoltarea științei și a tehnologiei a dus la cucerirea macrocosmosului, dar și a tehnologiei a dus la cucerirea macrocosmosului, dar și a microcosmosului. Toate aceste realizări pozitive și în beneficiul omului au fost și sunt deseori umbrite de reaua folosire a acestor realizări, îndreptându-se uneori chiar împotriva omului.

Ortodoxia românească este asaltată din toate părțile să-și schimbe paradigmele și să accepte valorile modernității: separarea între Stat și Biserică, între religie, cultură, credință; echilibru umanist între morala creștină și drepturile omului; renunțarea la drepturi și demnități istorice; pluralismul religios și cultural etc.

Ori, a impune „civilizației ortodoxe" asimilarea „civilizației occidentale" este un contrasens istoric și tipologic.[8] Separarea între „dimensiunea spirituală", în numele alterității lui Dumnezeu și lumea ca substanță autonomă nu intră în viziunea religioasă a Ortodoxiei, care nu acceptă teoria harului creat, punând pe același plan supranaturalul cu naturalul și nu socotește mântuirea drept o juxtapunere de „substanțe". De asemenea, tradiția ortodoxă nu cunoaște teoria „justificării pasive", care lasă lumea în păcat, dar o declară justificată, adică învestită cu făgăduințe eshatologice.

Prin urmare, în măsura în care „modernitatea" nu vede în lume decât o „substanță" asupra căreia Creatorul nu are nici o priză și în care nu investește harul său, sub pretextul că altfel și-ar pierde „transcendența", ea nu este utilă Teologiei.

Ortodoxia este foarte criticată de către curentele care reclamă autonomizarea „secularului", lăsarea istoriei în condițiile ei, în mâna creaturii nu a Creatorului. Or, modernitatea înclină spre secularism, lumea este lăsată în grija științei, a tehnicii. Lumea devine un idol, un fantasm. Părintele Stăniloae însă spune: „Omul are nevoie de lume numai ca drum spre Dumnezeu... omul nu se poate opri la lume. Nu omul e încadrat în vreuna din părțile creației și adaptat ei, ci toate părțile creației sunt încadrate în om și adaptate lui".[9]

În zilele noastre, mari părți din societate trăiesc în afara Bisericii. Acestea nu sunt constituite numai din necredincioși sau din creștini pe jumătate, sau cu numele, ci și din cei ce n-au cunoscut niciodată pe Dumnezeu sau au pierdut „simțământul de Dumnezeu" și desigur sensul valorilor umane.

Știrile comunicate prin tehnica modernă au luat locul rugăciunii și au înlocuit dorința de a asculta de glasul lui Dumnezeu. Oamenii în artă, prin erotism, droguri, tehnică, încearcă să afle un mijloc de a înlocui Absolutul.[10]

Astăzi se aude și se simte adesea, că există un sentiment de nesiguranță, o pierdere a valorilor, o amplificare a extremismului. Există un

abis în societatea noastră, un abis de natură existenţială, „era vidului de existenţă“.[11]

Nesatisfăcuţi de societatea actuală puternic secularizată, unii se întorc nu spre creştinism, ci spre religiile orientale. Confruntat şi el cu secularizarea, Islamul se întoarce adesea la un stil de viaţă ultraconservator, iar reacţia lui la umanismul occidental conduce uneori la o teocraţie extremă care degradează fiinţa umană.

Abundenţa de bunuri materiale, consumismul şi conformismul economic, ideologiile şi puterile de stat care favorizează o educaţie nereligioasă, descreştinată, absenţa perspectivelor creştine în viaţa publică, slăbiciunea şi carenţele familiei în exercitarea operei pedagogice creştine şi diminuarea rolului spiritual şi apostolic al maternităţii şi mamelor creştine, toate conduc masiv la dezechilibrul societăţii, la secularizare. Contradicţia dintre cuvinte şi fapte în viaţa creştinilor contribuie şi ea, din plin, la dezvoltarea unui mod de viaţă pur secular.

Aşadar, eşecurile modernităţii, din punct de vedere religios: moartea lui Dumnezeu (Nietzsche), dispariţia religiei dar şi moartea fiinţei umane ca *imago Dei,* dislocarea dintre credinţă şi cultură, separarea dintre Dumnezeu şi creaţie, religia ca opţiune individuală, mântuirea prin credinţa personală, fără har şi multe altele proprii persoanei umane trebuie să ne dea de gândit şi să acţionăm ca atare. Biserica trebuie să-şi „ascută“ mijloacele care-i stau la dispoziţie pentru a cotribui la salvarea omului contemporan.

Misiunea Bisericii trebuie să se facă „la modul lui Hristos“, adică să ducă la sfinţenie, neţinând seama de vitregiile pe care suntem obligaţi să le trăim.

Asemenea contribuţii active la cauza omului şi a lumii moderne nu determină, după ele şi prin ele, schimbări structurale, funcţionale şi doctrinare, ale Bisericii în general, ci numai modalităţi de convieţuire organice şi interdependente.

În acest sens, teologul Paul Evdokimov afirmând că „numai tradiţia liturgică şi doxologică pare să conţină elementele unui răspuns“ spune: „Biserica în lume este punctul de plecare pentru misiunea ei apostolică. Dar noi trebuie să inversăm termenii. Numai viziunea lumii în Biserică dă teologia corectă a lumii... Biserica recunoaşte preoţia împărătească a laicilor, îi ridică la o demnitate eclesială, ca aşa să ia parte la metamorfoza lumii, schimbând-o în împărăţia lui Dumnezeu prin lumina Domnului transfigurat. Îngerii conduc pe oameni să facă din cele mai înalte trepte ale culturii o icoană a împărăţiei lui Dumnezeu şi din fiecare fază a vieţii istorice să construiască cu ştiinţă şi cu toate elementele progresului modern o liturghie dumnezeiască, o doxologie care anticipează ziua a opta a lumii viitoare“.[12]

Deci, misiunea trebuie să fie o problemă centrală pentru teologia creştină. „Nu este o opţiune, ci mai degrabă un *imperativ existenţial* şi *o vocaţie.* Misiunea este parte constitutivă şi condiţionează însăşi existenţa Bisericii şi a tuturor creştinilor“.[13] De aceea, misiunea Bisericii are, în câmpul ei de activitate, întreaga paletă de preocupări umane[14] şi de aceea,

caracterul misionar al Bisericii se exprimă în diverse moduri și forme: *mărturie liturgică* fața de dimensiunea transcendentă a realității, *mărturie a Evangheliei* dătătoare de viață față de cei săraci și oprimați, *mărturie* prin participare angajată la progresul cultural, social și chiar economic al indivizilor societății. Deoarece „Dumnezeu se revelează, prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ca fiind într-o continuă dinamică misionară, se manifestă mereu ca Domn al istoriei, conducând poporul Său spre plenitudinea vieții... și o conduce spre transfigurare".[15]

Misiunea Bisericii are o dimensiune cosmică. Scopul ei este acela de a îmbrățișa și înnoi întreaga societate. Misiune, deci, înseamnă luare de contact și de apropiere de lume, înseamnă a da un conținut nou vechilor moduri de viață. Toate acestea, însă, fără a renunța la poruncile și învățăturile pe care le propune Biserica.

În mișcarea spre *în afară,* de ieșire la misiune a Bisericii, suntem obligați să vedem Biserica implicându-se peste tot, încât putem aborda teme ca: Biserica și societatea, Biserica și națiunea, Biserica și statul, Biserica și politica, Biserica și cultura, Biserica și viața socială, Biserica și Bioetica, Biserica și economia, Biserica și ecumenismul ș.a.

Acestea, fiecare la rândul său poate constitui un subiect de dezbatere. În cele ce urmează le vom aborda pe unele dintre ele, dar în mod succint, pentru a oferi puncte de plecare pentru alte dezbateri în viitor.

Toate aceste deschideri spre om și umanitate, spre societate, politică, economie, cultură, pace și progres dovedesc că Biserica „nu mai e locul în care credincioșii se mântuiesc de lume, ci locul în care viețuiesc în mod solidar, istoria mântuirii lumii pregătind prin acțiunea de transformare a societății, prin cunoaștere, iubire și dreptate venirea Împărăției lui Dumnezeu".[16]

Biserica nu intervine în problemele sociale în competiție cu științele umane, dar privește întreaga realitate a omului ca pe un loc al evanghelizării. „Evanghelia va trebui să știe în fiecare caz în parte să propună, să anunțe câteva axe fundamentale ale credinței eclesiale care să lumineze acțiunea socială a Bisericii, cât și organizarea autonomă a societății".[17] Biserica este intim legată de lume, nu se opune acesteia.

Viața în Biserică, la care e chemat fiecare, e o neîncetată slujire a lui Dumnezeu și a oamenilor. Biserica îi cheamă pe toți fiii săi să participe la viața societății. Împlinindu-și misiunea mântuirii neamului omenesc, Biserica lucrează nu numai prin predică, ci și prin fapte concrete care să amelioreze starea spiritual-morală și materială a lumii înconjurătoare.

Biserica și societatea. A fi creștin înseamnă tocmai a împlini învățătura Domnului nostru Iisus Hristos și a duce o viață plină de răspundere. Lucrându-și și înfăptuindu-și mântuirea sa subiectivă, creștinul are astfel o răspundere față de sine însuși. Dar el are și una față de semenii săi. Porunca divină spune clar: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima și cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuți" (Mt. 20, 37-38). Deci, din punct de vedere religios,

creştinii au răspunderi faţă de Dumnezeu, faţă de aproapele şi faţă de ei înşişi. În special, iubirea aproapelui înseamnă marea deschidere a creştinilor faţă de oameni şi lume prin legăturile nemuritoare ale dragostei, evidenţiind unitatea comună de viaţă şi de comportare.

Se cuvine să ne îndreptăm atenţia asupra problemelor specifice şi a ameninţărilor care apar în interiorul economiilor celor mai avansate şi care sunt legate de caracteristicile lor deosebite. Faptul de a cere o existenţă mai satisfăcătoare calitativ şi mai bogată este în sine legitim, dar trebuie să punem accentul asupra noilor responsabilităţi şi primejdii legate de această etapă a istoriei. Lumea este supusă omului şi toţi cei care acţionează în lume trebuie să-i modifice înfăţişarea şi să-i stăpânească forţele, luând, astfel, parte la opera lui Dumnezeu.

Creştinii au indicate coordonatele comportării faţă de semeni şi faţă de lume prin poruncile Mântuitorului: „Aşadar, toate câte voiţi să vă facă vouă oamenii faceţi şi voi asemenea lor" (Mt. 7, 12). Cu aceleaşi insistenţe punea Sfântul Apostol Pavel îndemnurile sale în sufletele credincioşilor: „Umblaţi întru dragoste precum şi Hristos ne-a iubit pe noi şi s-a dat pe Sine pentru noi prinos şi jertfă lui Dumnezeu întru miros de bună mireasmă" (Efes. 5, 2). Deschiderea creştinilor faţă de semeni şi faţă de lume se întemeiază pe iubire (I Cor. 13, 4-8), indiferent de etapa istorică ce o parcurge.

Etapa pe care o parcurgem acum este stăpânită de fenomenul consumismului, care determină apariţia unor obiceiuri de consum şi stiluri de viaţă în mod obiectiv nelegitime şi adesea dăunătoare sănătăţii fizice şi spirituale ale omului.

Alături de această problemă survine şi problema ecologică.

Omul pentru a avea cât mai mult nu ţine seama de rânduiala lucrurilor creaţiei, ci îşi satisface plăcerile şi poftele personale şi în loc să-şi îndeplinească rolul de colaborator al lui Dumnezeu în opera creaţiei, omul i se substituie lui Dumnezeu şi distruge natura înconjurătoare. Nu mai puţin activ este omul atunci când se pune problema mediului uman. Se pun prea puţine eforturi pentru salvgardarea condiţiilor morale ale unei ecologii umane autentice. Şi ne gândim aici la familia întemeiată pe căsătorie, la care tot mai mulţi dintre semenii noştri renunţă, tocmai pentru „a trăi în libertate şi democraţie". Ori, se ştie că prima structură fundamentală pentru „ecologia umană" este familia, *eclesia domestica*, sanctuarul vieţii.

Biserică şi naţiune. Prin natura sa, Biserica are un caracter universal, deci supranaţional. Cu toate acestea nu înseamnă că creştinii nu au dreptul la identitate naţională, ci Biserica uneşte în sine principiul universal şi cel naţional. Mântuitorul Iisus Hristos, prin învăţătura Sa, aduce o Împărăţie care nu este din lumea aceasta, totuşi aparţine cu trupul din poporul Israel şi chiar identificat cu naţiunea iudaică (In 4, 22). Sf. Ioan de Kronstadt scria: „Iubeşte-ţi patria pământească... ea te-a crescut, distins, onorat şi înzestrat cu toate; dar iubeşte-ţi mai ales patria cerească..."[18]

Biserica și statul. În epoca modernă, Biserica apreciază sistemul democratic ca sistem care asigură participarea cetățenilor la opțiunile politice și garantează posibilitatea supușilor de a-și alege cârmuitorii. De aceea, reafirmând statornic demnitatea transcendentă a persoanei, are ca principiu de acțiune respectarea libertății, care se face doar în sfera adevărului (In. 8, 31-32).

Biserica și cultura. Problema atitudinii creștinismului față de cultură aparține vieții credincioșilor de aici, de pe pământ, sau „temporalității". Temporalitatea însă, are o funcție religioasă importantă, căci ea cuprinde lucrul nostru soteriologic subiectiv. În acest sens, ne interesează cultura. Trebuie să precizăm că noțiunea de cultură se deosebește de cea de civilizație. Cultura este totalitatea cunoștințelor câștigate, care dau o înțelegere științifică, morală, artistică și religioasă a universului și trăirea potrivit acestei înțelegeri. Creștinul este o ființă care caută adevărul și se străduiește să-l trăiască și să-l aprofundeze, legându-se astfel de generațiile trecute și viitoare. Biserica își aduce contribuția predicând Evanghelia și adevărul despre crearea lumii, înscriindu-se astfel în planul omenirii de a căuta adevărul și a-l trăi. O astfel de căutare a adevărului caracterizează cultura națiunii. Întâlnirea dintre Biserică și lumea culturii nu înseamnă doar cooperare, ci și îmbogățire reciprocă.

Biserica și bioetica. Una din marile controverse ale vremii noastre este cea reprezentată de bioetică. Dezvoltarea tehnologiilor biomedicale a depășit cu mult interpretarea consecințelor moral-spirituale. În susținerea punctului său de vedere, Biserica se bazează pe ideile despre viață întemeiate pe Revelația dumnezeiască, potrivit căreia aceasta este un *dar al lui Dumnezeu.* Așadar, Biserica trebuie să-și decline poziția sa în ceea ce privește avortul, contracepția, transplantologia (teoria și practica transplantării de organe și țesuturi), clonarea, eutanasia, relațiile homosexuale ș.a.

De asemenea, Biserica nu poate rămâne pasivă atunci când se abordează probleme de economie, progres, precum și mult discutata problemă a globalizării.

Biserica Ortodoxă Română are în plus și marea și mult discutata problemă a integrării euroatlantice.

Prin urmare, Biserica creștină este întoarsă și astăzi cu fața către problemele mari care solicită contemporaneitatea.

Eclesiologia creștină este structural activă și pozitivă. Biserica este și ea direct interesată de felul cum credincioșii își duc viața lor, de condițiile lor de trai, de problemele mari care le solicită atenția. Problemele contemporaneității sunt și problemele creștinilor.[19]

Structural și funcțional, Biserica urmărește fericirea credincioșilor, nu numai în ordinea cerească sau supratemporală, ci și aici pe pământ, și ea trebuie să contribuie cu toate mijloacele sale specifice de lucru duhovnicesc la realizarea efectivă a acestei fericiri.

Societatea secularizată nu este deci străină creștinilor. Ba chiar „secularizarea e necesară ca trecere prin conștiință și libertate".[20] Ea îl despoaie pe om de tot, până la spaimă și uimire, până la alegerea ultimă

între chipul lui Dumnezeu, *microcosmos* şi *micro-* theos şi eflorescenţa derizorie a neantului.[21]

Secularizarea trebuie însă, re-orientată din interior. Dacă „Europa orientală trebuie să facă, într-un fel sau altul, ucenicia laicităţii, Europa Occidentală trebuie să-şi găsească, în parte, graţie mărturiei ortodoxe, propriul «orient» lăuntric".[22]

Biserica, mai ales în lumea secularizată de astăzi, trebuie să se ocupe de omul integrat în reţeaua complexă de relaţii a societăţii moderne. În acest sens, mesajul Evangheliei nu trebuie să fie considerat o teorie, ci „un teren şi o motivaţie de acţiune". Mesajul Bisericii va fi credibil doar prin „mărturia faptelor".

Pr. Lect. Dr. AUREL PAVEL

NOTE BIBLIOGRAFICE

1 Pr. Dumitru Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în „Ortodoxia", nr. 4/1967, p. 495.

2 E. Vasilescu, *Biserica şi problemele societăţii actuale*, în „Ortodoxia", nr. 7-8/1966, p. 478-486.

3 Vezi documentul *„Mission and Evangelism in Unity Today"*, adoptat de Comisia de Misiune şi Evanghelizare a CEB în aprilie 2000.

4 Sf. Ioan Sinaitul, *Scara IV*, spune: „Creştinii nu stau cu picioarele lipite: pe unul îl întind spre slujire, iar pe altul îl au nemişcat în rugăciune".

5 Protos. Dr. Daniel Ciobotea, în „Ortodoxia", nr. 1/1989, p. 112.

6 *Ibidem*.

7 Vezi Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, Bucureşti, 1998, p. 25.

8 Chrysostom al Efesului, *Orthodoxie et civilisation orthodoxe en Europe*, în Episkepsis, nr. 538/1996, p. 12. Simion Mehedinţi în *Creştinismul românesc*, Bucureşti, 1941 (reed. 1996) este de părere că se cuvine să fie oricine cum e croit să fie şi să rămânem noi înşine.

9 Note la *Ambigua*, p. 263.

10 Medicul şi scriitorul Walker Percy descria, cu puţin înainte de moartea sa în 1990, vremea noastră astfel: „Epoca noastră contemporană este smintită. Este stăpânită de un simţământ al absenţei, o pierdere a identităţii personale, o schimbare între sentimentalitate şi furie ceea ce poate diagnostica la un pacient, demenţă. Acest secol este cel mai dezvoltat ştiinţific, cel mai sentimental, dar şi cel mai criminal din istoria umanităţii".

11 E. Timiadis, *Preot, parohie, slujire*, Bucureşti, 2001, p. 96.

12 *An Orthodox Look at Vatican II*, în „Diakonia", vol. I, nr. 3/1966, p. 169-172, apud. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 497.

13 *Vezi documentul* „Mission and Evangelism in Unity Today", p. 535 ş.u., adoptat de Comisia de Misiune şi Evanghelizare a CEB, aprilie 2000, p. 2.

14 Cuvântul „misiune" (de la mitto, ere, misi, misum – a trimite) implică o înţelegere holistică (de la holon – întreg) şi presupune:

a) proclamarea şi împărtăşirea Evangheliei prin cuvânt (Kerigma); fapte (diaconia); rugăciune şi cult (leiturgia) şi mărturia de zi cu zi a vieţii (martyria);

b) învăţarea credincioşilor în vederea zidirii şi întărirea legăturii lor cu Dumnezeu şi între ei;

c) tămăduirea lor pentru a deveni integri din punct de vedere trupesc şi sufletesc şi reconciliaţi în vederea comuniunii (koinomia) cu Dumnezeu, între ei şi cu întreaga creaţie.

15 Documentul "Mission and Evangelism...", p. 2.

16 Ioan I. Ică jr., *Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi*, în „Gândirea socială a Bisericii", Sibiu, 2002, p. 33.

17 Germano Marani, *Doctrina socială a Bisericii pentru Vest şi Est*, în „Gândirea socială... *op. cit.*, p. 55-57.

18 Doctrina socială..., *op. cit.*, p. 190.

19 Vezi „*Epistola către Diognet*" la Ioan I. Ică jr., „*Biserică, Societate, gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi*", în „Gândirea socială.... *op. cit.*, p. 17-19.

20 Olivier Clément, *Creştinătate, secularizare şi Europa*, în Gândirea socială..., *op. cit.*, p. 513.

21 *Ibidem.*

22 *Ibidem.*

ACTUALITATEA SFINTELOR CANOANE

I. Despre sfintele canoane

Biserica se află între om şi Dumnezeu, între istorie şi metaistorie, între timp şi veşnicie şi, în cele din urmă, între păcat şi sfinţenie. Ea se află între două realităţi nu pentru a le despărţi, ci pentru a le uni şi a o desăvârşi pe prima în cea de-a doua.

Având în vedere una din realităţile fundamentale ale existenţei — legea — putem spune că Biserica se află şi între legile creaţiei (legile naturale şi legile pozitive) şi Legea cea Nouă a Mântuitorului Hristos. Primele se regăsesc în Biserică în sensul în care ele caută desăvârşirea şi împărtăşirea cu Legea Vieţii.

Dar, pe de-o parte, legile creaţiei nu pot şi nu vor putea fi mântuitoare, deci întru totul acceptate de Biserică, pentru că ele nu depăşesc în ultimă instanţă ura, păcatul şi moartea, şi, totodată, nu pot fi nici înlăturate sau ignorate, căci altfel lumea încă nedesăvârşită ar degenera în haos.

Pe de altă parte, Legea lui Hristos, Legea iubirii, singura mântuitoare, nu se poate regăsi întrupată întru totul în Biserică pentru că Împărăţia lui Dumnezeu, deşi ni s-a dăruit tuturor, nu se va instaura deplin decât abia la sfârşitul veacurilor.

Din acest motiv în Biserică s-a născut o lege proprie, o lege care ţine atât de legile creaţiei, cât şi de Legea Vieţii, care are în vedere atât dreptatea umanităţii decăzute, cât şi dreptatea Împărăţiei lui Dumnezeu. Legea aceasta se numeşte **canon.**

Rostul canonului este acela de a împărtăşi legile creaţiei de Legea Vieţii sau de a face ca Legea lui Hristos să desăvârşească legile creaţiei. Prin urmare **canonul** poate fi definit ca **extinderea Legii lui Hristos asupra legii pozitive.**

Potrivit fiinţei lor, canoanele cuprind elemente care ţin atât de Legea Vieţii, dar şi elemente care ţin de legea pozitivă, deci au o constituţie teandrică. Ele sunt, astfel, reflexul realităţii din Biserică. Câteodată canoanele reflectă mai mult sfinţenia şi Revelaţia (canoanele de cuprins dogmatic), alteori au în vedere mai mult pacatul şi umanul (canoanele de cuprins disciplinar), dar niciodată între ele nu s-a făcut vreo diferenţiere sau clasificare, ci canoanele formează un tot, un întreg.

Deşi canoanele sunt de cuprins teandric ele sunt numite şi „sfintele canoane“ pentru că au fost acceptate de către întreaga Biserică cea infailibilă şi pentru că Legea Vieţii, prin perfecţiunea ei, desăvâr-

şeşte imperfecţiunea legii pozitive sau, altfel spus, iubirea, esenţa Legii celei Noi, inundă egoismul ca deficienţă maximă a legii pozitive.

Canoanele ne apropie şi ne ţin aproape de Legea lui Hristos îndepărtându-ne, astfel, de fărădelege. Dacă am fi perfecţi nu am avea nevoie de canoane, dar noi suntem mereu sub pericolul păcatului, de aceea canoanele sunt pentru noi călăuza sigură pe calea cea bună.

Dar călăuza, fireşte, nu ne conduce prin constrângere, pentru că sfintele canoane nu constrâng, ci, dimpotrivă, canoanele eliberează de pericolul păcatului şi de aceea lor li se atribuie şi un oarecare rol mântuitor. Chiar şi atunci când canoanele dau epitimii, rostul lor nu este de a pedepsi, ca în teoria satisfacţiei tomiste, ci de a îndrepta cu iubire.

Întrucât canoanele izvorăsc din Legea lui Hristos, ele se întăresc şi de autoritatea acesteia, adică a Legii iubirii. De aceea Sf. Părinţi au recunoscut în autoritatea sfintelor canoane, autoritatea Sf. Duh. În acest sens, în can. 1, VII ec. se spune „bucurându-ne de ele ca şi când cineva ar găsi comori multe, cu bucurie primim în inimile noastre sfintele canoane şi întărim întreaga şi nestrămutata orânduire a lor, ca cele ce sunt **aşezate de către sfintele trâmbiţe ale Duhului"**.

În concepţia scolastică, prin canon se înţelege o normă juridică, asemănătoare oricărei legi pozitive care trebuie respectată şi împlinită. Epitimia prevăzută de canoane, la rândul ei, nu este altceva decât pedeapsa binemeritată pentru încălcarea legii. Această concepţie străină de Biserica Ortodoxă i-a influenţat, din păcate, pe mulţi teologi răsăriteni.

În concepţia ortodoxă, însă, sfintele canoane nu sunt norme juridice, ci **porunci** a căror împlinire înseamnă, aşa după cum spune Marcu Ascetul, descoperirea lui Hristos. De aceea sensul sfintelor canoane nu este acela de a le ţine noi pe ele, ci — spune Sf. Simeon Noul Teolog — de a ne ţine ele pe noi! Astfel, sfintele canoane nu trebuie înţelese ca simple interdicţii juridice care încep cu „nu", ci trebuie înţelese ca porunci ce izvorăsc din îndemnul lui Hristos care zice: „Fă aceasta şi vei fi viu!".

Cel care încalcă sfintele canoane nu înseamnă că nu se supune formal unor reguli, ci înseamnă mai degrabă că stă sub pericolul căderii din har. Prin urmare, împlinirea sfintelor canoane nu înseamnă formalism şi juridism, ci a trăi în duhul Bisericii, pentru că ele nu sunt literă care ucide, ci duh care slujeşte vieţii celei noi.

Sfintele canoane au o dimensiune lăuntrică, se bazează pe dragoste şi convingere, altfel se cade în formalism sec şi inutil. Ele au la bază credinţa, de aceea sunt valabile numai în Biserică. Dispariţia credinţie înseamnă dispariţia autorităţii canonului, iar în Imperiul bizantin, tocmai pentru a preveni acest fapt, au fost dublate de legi de stat.

Sfintele canoane atunci când impun o anumită rânduială sau conduită, nu îngrădesc libertatea creştinului, ci împiedică afundarea lui în ispita falsei libertăţi. Astfel, creştinul adevărat nu poate fi stânjenit de sfintele canoane, nu poate cere „eliberarea de chinga canoa-

nelor", căci de fapt canoanele ne eliberează pe noi de chinga falsei libertăţi.

Sfintele canoane urmăresc viaţa, de aceea sensul lor nu stă în împlinirea lor acrivistă şi formală ştrangulând prin aceasta viaţa, ci invers, împlinirea vieţii prin urmarea călăuzitoare a canoanelor. Principiul iconomiei în Biserică tocmai acestui fapt slujeşte, adică a nu transforma sfintele canoane într-o cazuistică moartă, ci a vedea în ele o călăuză vie.

II. Sfintele canoane: depăşite sau actuale?

Ideea cea mai gravă care contribuie la degradarea înţelegerii Dreptului canonic şi, prin aceasta, la degradarea morală a unor membri ai Bisericii, este părerea falsă că sfintele canoane ar fi depăşite. Pornind de la această obiecţie, pe bună dreptate, ne putem întreba: Este cumva tradiţia apostolică depăşită? Este învăţătura Bisericii inactuală? Se impune cumva „acordarea" dogmaticii ortodoxe la noile curente filozofice apărute acum? Evident că nu!

Însăşi ideea de „actualizare" este fals înţeleasă, pentru că nu Biserica trebuie să se confunde cu societatea, ci societatea trebuie să se ridice la nivelul Bisericii. Biserica se află în timp pentru a face legătura cu veşnicia, timpul trebuie să se desăvârşească în veşnicie, nu veşnicia trebuie să se piardă în timp. Pentru că învierea învinge moartea şi nu invers.

Referitor la „inactualitate", realitatea este exact contrarie: viaţa noastră a început să fie depăşită, viaţa noastră îmbracă o haină seculară, ba chiar imorală, care nu mai concordă cu sfintele canoane. Imoralitatea merge până într-acolo încât în loc să se condamne pe sine, condamnă canoanele. Revolta împotriva canoanelor în numele libertăţii înseamnă, de fapt, revolta împotriva duhului Bisericii în numele păcatului neascultării. Iată de ce sfintele canoane sunt „depăşite", pentru că sunt mai morale decât noi, pentru că sunt mai categorice faţă de păcat decât noi.

Degradarea morală care dă lecţii de morală, nu este o noutate pentru societatea noastră. La fel fac şi cei care condamnă sau desconsideră canoanele. Acest fapt îl spune chiar Sf. Vasile cel Mare, în canonul 89: **„Foarte mă mâhneşte că în timpul din urmă canoanele Părinţilor au fost părăsite şi s-a scos din Biserică toată stricteţea şi mă tem că indiferenţa aceasta înaintând cu încetul pe calea sa, treburile Bisericii să nu ajungă în deplină tulburare"**. Alt canon menţionează: **„Cei ce s-au arătat pe sine dedaţi patimilor, nu numai că nu se înfricoşează de pedeapsa sfintelor canoane, ci îndrăznesc chiar a-şi bate joc de acelea, căci le răstălmăcesc şi le falsifică voinţa după firea lor pătimaşă"** (10, I—II Const.).

În istoria Bisericii noastre, însă, preoţii, călugării, credincioşii, au avut mare evlavie faţă de sfintele canoane, ca o evlavie faţă de Ortodoxie. La hirotonie se cerea, potrivit canonului 2, VII ec., cunoaş-

terea deplină a canoanelor. Acest fapt a ţinut mereu conştiinţa vie că împlinirea sfintelor canoane în duhul Bisericii înseamnă siguranţa creştinului că se află pe calea cea bună a mântuirii.

În consecinţă putem nota următoarele:

1. Sfintele canoane au fost date odată pentru totdeauna, de aceea ele nu pot sta sub semnul „schimbărilor" sau „actualizărilor" în funcţie de perioada istorică prin care trece Biserica;

2. Chiar dacă obiectul unor canoane a dispărut, acest fapt nu înseamnă că ele ar trebui înlăturate, pentru că, pe de-o parte, ele rămân un document istoric asupra felului cum a procedat Biserica într-o anumită perioadă istorică, şi, pe de altă parte, nu se poate şti când ele îşi pot recăpăta vigoarea.

Exemple de canoane care şi-au redobândit vigoarea după 1989:

— can. 9, VI ec. interzice clericilor de a desfăşura activităţi comerciale (patroni);

— can. 81 ap., 4 şi 7, IV ec. interzice clericilor şi mai ales monahilor de a se implica în politica de partid;

— can. 30 ap. caterisește pe cei care au ajuns clerici cu ajutorul puterii politice;

— can. 62 ap. prevede felul cum trebuie reprimiţi lapşii în Biserică; etc.

3. Sfintele canoane n-au fost şi nu pot fi abrogate niciodată, fiindcă acest fapt înseamnă desconsiderarea autorităţii care le-a elaborat;

4. Unele canoane pot fi — sau chiar trebuie să fie — antinomice, dar acest fapt nu înseamnă că ele sunt contradictorii. Antinomii se găsesc şi în Sf. Scriptură. Principiul iconomiei în Biserică lasă la libertatea autorităţii bisericeşti să aplice canonul potrivit situaţiei concrete. Viaţa însăşi este o taină plină de antinomii. Or, canoanele nu vor să sufoce viaţa.

Exemple de canoane antinomice:

— can. 10 Ancira îngăduie căsătoria diaconului după hirotonie, iar can. 6, VI ec. interzice căsătoria după hirotonie;

— can. 5 ap. prevede caterisirea episcopului care îşi lasă soţia, iar can. 48, VI ec. prevede ca episcopul să se despartă de soţie înainte de hirotonie; etc.

5. Cunoaşterea sfintelor canoane elimină unele tendinţe de a inventa prescripţii canonice inexistente. Aceste tendinţe apar la unii creştini — sau chiar clerici — care manifestă o evlavie exagerată, evlavie care astfel se autodenaturează.

Exemple de „prevederi" canonice inexistente:

— oprirea mâncării de carne;

— oprirea nunţii „cu lăutari";

— folosirea formularelor-tip pentru spovedanie;

6. În Dreptul canonic ortodox putem vorbi de o actualizare a canoanelor, dar numai prin elaborarea de canoane noi, iar nu prin desfiinţarea canoanelor anterioare. În acest sens, Biserica Ortodoxă se

pregăteşte pentru Viitorul Sfânt şi Mare Sinod când se vor elabora canoane noi pentru toate problemele cu care se confruntă Or.odoxia de astăzi.

În concluzie, putem spune că problema esenţială nu este aceea de a discuta asupra actualităţii canoanelor Bisericii, ci alta, mult mai impor antă, aceea de a impulsiona inimile tuturor cu îndemnul: **înapoi la sfintele canoane!**

Pr. lect. dr. IRIMIE MARGA

Bibliografie selectivă:

Pr. prof. dr. Liviu Stan, **Ontologia juris**, Sibiu, 1943;

Idem, **Codificarea canoanelor**, Studii Teologice, nr. 9—10/1969, p. 627—648;

Idem, **Tăria de nezdruncinat a sfintelor canoane**, Ortodoxia, nr. 2/ 1970; p. 300—304;

Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, **Drept canonic ortodox. Legislaţie şi administraţie bisericească**, Bucureşti 1990, 2 vol.;

Idem, **Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi comentarii**, Sibiu, 1993;

Prof. dr. Iorgu D. Ivan, **Horos şi Kanon în dreptul bisericesc ortodox**, Ortodoxia, nr. 3/1970, p. 365—372;

Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, **Sfintele canoane şi raportul lor cu revelaţia divină**, Mitropolia Banatului, nr. 1—3/1977, p. 101—114;

Prof. dr. Nicolae Chiţescu, **Deosebirea dintre „oros" şi „canon" şi însemnătatea ei pentru recepţia sinodului de la Calcedon**, Ortodoxia, nr. 3/1970, p. 347—364;

Pr. Constantin Dron, **Valoarea actuală a canoanelor**, Bucureşti 1928;

Pr. Gheorghe Soare, **Înapoi la sfintele canoane**, Bucureşti 1932;

Pr. prof. dr. Valerian Şesan, **Revizuirea canoanelor şi altor norme bisericeşti precum şi codificarea lor**, Cernăuţi 1937.

PREDICĂ LA DUMINICA A V-A DUPĂ RUSALII
(Duhul rău)

„Ce este nouă și Ție, Iisuse, Fiul lui Dumnezeu? Ai venit aici înainte de vreme să ne chinuiești?“

(Matei 8, 29)

Sfânta Evanghelie de astăzi ne istorisește despre *minunea vindecării a doi bărbați îndrăciți,* stăpâniți de diavol.

Era Mântuitorul dincolo de marea Galileii și trecând prin ținutul gadarenilor doi oameni au început să strige după El: „Ce este nouă și Ție, Iisuse, Fiul lui Dumnezeu? Ai venit aici mai înainte de vreme ca să ne chinuiești?“ *Erau doi îndrăciți* și *duhul necurat, diavolul, striga din ei.* Iisus care vindecase „o mulțime de îndrăciți“ (Matei 8, 16), voia să-i vindece și pe cei doi nefericiți. Cu puterea lui dumnezeiască *a silit pe diavol să se apropie, să-L mărturisească* că El este Fiul lui Dumnezeu și apoi să-l scoată afară. *Diavolul cere milă,* nu vrea să se întoarcă în iad, ci, dacă e scos din om, se roagă să i se îngăduie *să intre în turma de porci.* Iisus îi *permite* și întreaga turmă sare în mare și se îneacă. *Păstorii* aleargă *în cetate* și vestesc cele întâmplate. *Gadarenii au ieșit înaintea lui Iisus. Văzând pe cei doi îndrăciți șezând liniștiți* la picioarele lui Iisus, îndată și-au dat seama că stau față în față cu un *om* care *are puteri mari și s-au înfricoșat.* Se gândeau la paguba suferită, dar nu cutezară să facă altceva decât să-l roage pe Iisus să părăsească ținutul lor.

Textul Evangheliei ne dă posibilitatea să meditäm la câteva întrebări esențiale la care răspunzând ne aflăm sensul existenței noastre.

Noi, fiecare *venim* pe acest pământ și *călătorim* „pe valurile învolburate ale acestei vieți“; *după voia lui Dumnezeu,* pentru că așa e lăsat de la Dumnezeu. *Suntem* înzestrați *cu voie liberă să ne construim destinul,* dar avem și *toate mijloacele* necesare să ne pregătim noi înșine *viitorul* și *mântuirea.*

În acest context apar inevitabil și întrebările pe care trebuie să și le pună fiecare om: Există diavol? Cine este diavolul? Ce putere are? Cum este diavolul? Ce rost are diavolul?

După ce vom afla răspunsul în conformitate cu învățătura noastră de credință, vom ști și cum *să ne apărăm de el.* În funcție de felul cum dăm răspunsul acestor întrebări *vom ști să călătorim cu înțelepciune pe calea mântuirii.*

1) Iată prima întrebare: Există diavol?

Categoric, DA.

În *Vechiul Testament, diavolul apare ca un spirit ceresc care se împotriveşte planului lui Dumnezeu:* El *a vrut* să fie „ca Dumnezeu", el a vrut să fie *egal cu Dumnezeu* şi *atunci el a căzut* din comuniunea cu Dumnezeu. Ei deveniră îngeri răi, duhuri necurate. *De reţinut* este că ceata de îngeri condusă de Lucifer, *a căzut din propria lor vină,* îndepărtându-se *conştienţi* şi *liberi* de Dumnezeu, *atrăgându-şi* asupra lor *condamnarea veşnică* despre care spune Mântuitorul: „Am văzut pe satana ca un fulger căzând din cer" (Luca 10, 18).

În cartea Iov, însuşi Dumnezeu intră în dialog cu diavolul (Iov 1, 6-12; 2, 1-7).

Şi cei vechi, din antichitatea greacă şi antichitatea romană *au intuit existenţa unei forţe care îndeamnă spre rău.* Aşa a apărut la perşi principiul dualităţii, zeul Binelui şi zeul Răului, iar la *romani* şi *greci* erau zei care influenţau în *bine* şi zei care influenţau în *rău.*

În Noul Testament, diavolul este un principiu distructiv, de a *cărui fiinţă ţine însuşi păcatul, ura* şi *minciuna.* „El, de la început a fost ucigător de oameni şi nu a stat întru adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Când grăieşte minciuna, grăieşte dintru ale sale, căci este mincinos şi tatăl minciunii" (Ioan 8, 44).

Pericopa evanghelică de astăzi este elocventă: *Mântuitorul* intră în *dialog* cu *diavolii;* iar ei îl recunosc ca fiu al lui Dumnezeu: „Ce este nouă şi Ţie, Iisuse, Fiul lui Dumnezeu?" (Mt. 8, 29). După ce diavolii au fost alungaţi din cei doi îndrăciţi, îndată *s-au vindecat;* stăteau liniştiţi la picioarele lui Iisus „îmbrăcaţi şi întregi la minte" (Marcu 5, 15). *Pericopa mai dovedeşte* că diavolii sunt cât se poate de *reali,* dar mai sunt şi *răi* şi *mincinoşi.* Ies din cei doi bărbaţi şi intră în porci. Vor să facă rău şi *celorlalte zidiri* ale lui Dumnezeu. Ei *sunt şi mincinoşi;* că-L roagă pe Iisus să nu-i trimită în adânc (Luca 8, 31) şi apoi ei intră în porci şi se aruncă în adânc, în Marea Galileii.

2) *Cine este diavolul?* Diavolul este izvorul răului, el este cel care face răul şi mai ales cel care îndeamnă permanent la rău. *Diavolii sunt fiinţe reale, raţionale,* care *cugetă;* „cred şi se cutremură" (Luca 2, 19), sunt *duşmanii lui Dumnezeu* şi *ai oamenilor. Diavolul a contribuit la căderea omului,* de aceea se spune că diavolul dintru început a fost „ucigaş de oameni" (Ioan 8, 44) şi atrage mai departe pe oameni să facă poftele lui.

Toate cărţile de spiritualitate: Patericul, Filocalia, Războiul cel nevăzut, al lui Nicodim Aghioritul, scot în evidenţă că toată lupta Părinţilor nevoitori întru ale desăvârşirii, *este o luptă neîncetată* cu duhurile cele rele. O întâmplare din viaţa acestor nevoitori scoate în evidenţă cele spuse: Venise în pustia Sketică, la părinţii cunoscuţi ca făcători de minuni, un tânăr demonizat. Toţi s-au dat deoparte, din smerenie, ca să nu arate ce puteri minunate le-a dat Dumnezeu. Unul din ei, înduioşat de suferinţele tânărului a făcut *semnul crucii* peste el şi *poruncind diavolului să iasă, a ieşit.* Dar diavolul i-a zis: „Dacă m-ai scos din locuinţa mea, voi intra în tine. — Vino!" i-a spus bătrânul. Şi demonul a intrat în el şi l-a chi-

nuit doisprezece ani. *Bătrânul a îndurat cu tărie și s-a luptat cu el prin rugăciune neîntreruptă* și *post aspru*. Biruit în cele din urmă de bătrân, diavolul l-a eliberat. — „De ce pleci?" l-a întrebat bătrânul. „Nimeni nu te alungă". „ — Postul tău m-a distrus!" I-a răspuns cel rău și a dispărut. (Everghetinos).

3) *Ce putere are d'avolul? Trebuie să știm că diavolul nu are o putere reală* cu care să dispună de destinul omului. *Nu are putere asemenea lui Dumnezeu*. El are doar *puterea de a influența*, acolo unde găsește teren prielnic, acolo unde voința noastră îl primește. El are puterea de a influența cu multiple subtilități și vicleșuguri. El are *puterea de a înșela*, de a *induce în eroare*, de *a-i ispiti* și de *a-i păcăli pe cei slabi*. El are *o putere limitată*. El nu poate face nimic fără consimțământul nostru, fără acordul nostru. Și Mântuitorul a fost ispitit dar l-a învins zicând: „Înapoia mea, satano!" (Matei 3, 5). Dar oricât de puternică ar fi influența, *el nu poate sili voința omului, depinde de libera alegere a omului*, să se apropie de Dumnezeu sau de diavol. „Supuneți-vă lui Dumnezeu. Stați împotriva diavolului și va fugi de la voi. Apropiați-vă de Dumnezeu și se va apropia și El de voi" (Iacob 4, 7-8). Exemplul zdrobitor îl avem pe dreptul Iov. Nu a putut să se atingă de sufletul lui. Nu i-a putut face mai mult decât i-a îngăduit Dumnezeu și atâta timp cât Iov nu i-a acceptat propunerile.

4) *Cum este diavolul?* Învățătura noastră ne spune că este o ființă spirituală, deci nu este o ființă corporală. Dar așa cum îngerii pot apărea uneori în chip trupesc pot să apară și diavolii în diferite forme pentru a influența și înșela mai ușor pe om. El ne prezintă răul sub chipul binelui, falsifică adevărul și chiar când îndeamnă la bine o face cu un scop rău, îndreptând orice acțiune împotriva operei de mântuire a omului!

5) *Ce rost are diavolul?* Diavolul este îngăduit de Dumnezeu potrivit unei iconomii, într-o taină pe care noi nu o putem pătrunde în întregime. Dar trebuie să știm că diavolul este o realitate care stă în fața libertății noastre: „Omule, iată eu astăzi ți-am pus înainte viața și moartea, binele și răul, binecuvântarea și blestemul. Alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi" (Deut. 30, 15).

Realitatea diavolului dă sens libertății noastre și ne verifică libertatea și responsabilitatea actelor noastre. Ne țin treji în fața veșniciei: „Fiți treji, privegheați. Potrivnicul vostru, diavolul, umblă răcnind ca un leu căutând pe cine să înghită" (Petru 5, 8).

De aceea să ne rugăm neîncetat Părintelui ceresc cu cererea din rugăciunea Domnească: ... „și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne mântuiește de cel rău" (Mt. 6, 13). AMIN.

Pr. GH. STREZA

PREDICĂ LA DUMINICA ÎNAINTE DE ÎNĂLȚAREA SF. CRUCI

Î.P.S.,
P.C. Părinți,
Iubiți credincioși,

Cu ajutorul lui Dumnezeu, am intrat într-un an nou bisericesc care începe la 1 septembrie. Cea dintâi sărbătoare este închinată Prea curatei Fecioare Maria întru amintirea nașterii ei. — Cântarea bisericească o numește „Biserică sfințită și rai cuvântător", pentru că ea a adus în lume pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos, cel ce ne-a deschis porțile fericirii veșnice.

— Ieri, am cântat împreună cu toți credincioșii: „Astăzi s-a făcut începutul mântuirii neamului omenesc". — Fecioara Maria este asemenea luceafărului de dimineață care răsare și anunță venirea soarelui. Ea a venit în lume ca rod al rugăciunilor evlavioșilor ei părinți Ioachim și Ana. Ea a fost și va rămâne „fără de asemănare", deoarece s-a învrednicit de la Dumnezeu că aducă și să vestească în lume pe „Soarele dreptății", Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos.

— Dar îndată după acest praznic, Sf. noastră Biserică prin Evanghelie și prin cântările ei, ne îndreaptă atenția și privirea spre sfânta și de viață făcătoare cruce a Domnului. — Deși între aceste două evenimente biblice e o depărtare în timp, una la început și alta spre sfârșitul lucrării de mântuire a neamului omenesc, totuși între ele există o strânsă legătură; Nașterea Maicii Domnului înseamnă începutul mântuirii, iar jertfa de pe cruce a lui Iisus e rodul cel mai de seamă și împlinirea mântuirii adusă de Iisus Hristos.

— La temelia acestor două sărbători stă dragostea lui Dumnezeu față de om, căci mântuirea este rodul iubirii nemărginite a lui Dumnezeu, care a vrut ca să nu rămână veșnică osândă asupra neamului omenesc. — Dealtfel, prăpastia dintre cer și pământ, dintre oameni și Dumnezeu nu putea fi înlăturată decât prin bunătatea și dragostea nemărginită a lui Dumnezeu. „Așa de mult a iubit Dumnezeu lumea încât pe Unul Născut Fiul Său l-a trimis în lume ca tot cel ce crede în El, să aibă viață veșnică".

— Așa după cum Maica Domnului a primit buna vestire a arhanghelului Gavriil că va aduce în lume pe Fiul lui Dumnezeu și s-a aplecat smerită zicând: „Fie mie după cuvântul tău", tot așa drumul crucii Mântuitorului, culminând cu jertfa de pe Golgota, începe cu primirea și împlinirea voii lui Dumnezeu.

— Ne amintim că, în grădina Ghetsimani, când i s-a arătat îngerul cu paharul morții, Mântuitorul întâi a spus: „Doamne, de este cu putință, să treacă acest pahar de la mine" și imediat a adăugat: „nu după cum vreau Eu, ci după cum voiești Tu".

— În acele momente dramatice, împlinindu-se prin El voia Tatălui ceresc, s-a început și drumul jertfei al cărui rod este mântuirea noastră.

— Aceste două mari momente: cel din viața Maicii Domnului — petrecut la Bunavestire și cel petrecut în grădina Ghetsimani — ne arată pe de o parte bunătatea lui Dumnezeu, iar pe de altă parte ascultarea și împlinirea voii lui Dumnezeu.

— De aici desprindem că, pentru a ne putea și noi întoarce la Tatăl ceresc, trebuie să ne lăsăm învăluiți de dragostea lui Dumnezeu și în același timp să ne silim a împlini voia lui cea sfântă în viața noastră.

— Pentru noi creștinii nu există un alt program și un alt ideal de viață decât acela de a vrea și noi ceea ce vrea Dumnezeu, de a face o armonie deplină între voia noastră și voia lui Dumnezeu, ca să putem spune fiecare: „Ceea ce vrea Dumnezeu, vreau și eu".

Iubiți credincioși,

— Astăzi, ca și în zilele următoare vom auzi în Sf. biserică, mereu chemarea de a ne închina Sf. Cruci.

— Sfânta cruce este simbiolul sfânt al creștinismului.

După cum fiecare idee mare se întrupează într-un simbol și fiecare țară își are steagul ei ca simbol ce reprezintă însăși țara, idealurile și viața poporului respectiv, tot așa creștinătatea a luat de la început ca simbol, sfântă și de viață făcătoarea cruce a Mântuitorului. — Când zicem că suntem creștini, nu se poate să nu ne gândim la Sf. Cruce. — Oriunde-am fi, când cinstim și ne închinăm lui Dumnezeu, ne facem semnul Sf. cruci. Aceasta este mărturia cea dintâi, cea mai simplă dar cea mai puternică mărturisire de credință și de strânsă legătură a noastră cu Hristos.

— Numele de creștin este un nume scump de o mare valoare. Pentru acest nume s-a jertfit însuși Fiul lui Dumnezeu, pentru a ne răscumpăra pe noi în fața lui Dumnezeu și a plăti în locul nostru, pentru păcatele noastre. — Jertfa crucii e cea mai grăitoare și mai deplină dovadă a iubirii lui Dumnezeu față de noi.

— Valoarea vieții noastre crește ori de câte ori ne aflăm în fața Sf. Cruci.

— Când ne închinăm, nu cerem numai ajutor de la Dumnezeu, ci se naște în noi conștiința că viața noastră este răscumpărată de Iisus Hristos și chemată la mântuire sau la restaurare și împăcare cu Dumnezeu. Noi avem datoria s-o îngrijim, s-o păstrăm curată și să înaintăm mereu pe drumul virtuții și al desăvârșirii.

— De aceea, Sf. cruce, pe lângă altele, are şi un mare şi însemnat rol moral. Ea este o armă divină care ne ajută în luptă, împotriva păcatului şi ne călăuzeşte pe drumul înaintării spre desăvârşire morală.

— Crucea este păzitoarea vieţii noastre, că acolo unde este prezentă şi Dumnezeu este cu noi.

— Se spune că marele scriitor englez — John Milton — la un moment dat a fost cuprins de un mare gol şi deznădejde când s-a apucat să descrie Răstignirea lui Iisus. Până atunci el scrisese pagini minunate, de o rară frumuseţe despre Naştere, despre Botez şi despre alte fapte din viaţa Domnului. Dar, când a încercat să închine o odă morţii înfricoşate de pe Golgota, Milton, a aruncat condeiul cu disperare, simţea că subiectul îl depăşea, era mai presus decât talentul său. — Atunci şi-a dat şi el seama de măreţia şi profunzimea tainei crucii lui Hristos.

Sfânta cruce are foarte multe semnificaţii pentru noi creştinii. Mai întâi de toate, când o vedem sau ne închinăm ei, ne aducem aminte de patimile Domnului nostru Iisus Hristos, de tot ceea ce a făcut El pentru noi din nemărginita lui dragoste, încât deşi a fost Fiul lui Dumnezeu, a luat chip de rob şi de om asemenea nouă, ca să răstignească pe cruce păcatele noastre şi să ne facă vrednici de viaţa cea veşnică. — Dacă nu ar fi fost jertfa de pe cruce, ar fi putut spune cineva că învăţătura creştină — este o învăţătură ca toate celelalte, despre dragoste, ar fi putut spune că e o simplă iubire care nu angajează cu nimic pe oameni. Da tocmai fiindcă Mântuitorul ne-a iubit şi a îndeplinit voia Tatălui jertfindu-se pe cruce, înţelegem că învăţătura creştină şi iubirea lui Dumnezeu faţă de noi, nu e numai o învăţătură oarecare, un simplu apel la mântuire, ci e o împlinire a mântuirii, este o jertfă divină, o mare dăruire pe care Fiul lui Dumnezeu a făcut-o pentru noi, în numele nostru pentru a surpa zidul despărţitor dintre noi şi Dumnezeu.

— De aceea Sf. Ap. Pavel afirmă că Iisus prin moartea Sa ne-a unit cu Dumnezeu într-un om, iar pe Iisus îl numeşte „Pacea noastră" — deoarece prin El s-a întemeiat pacea pe pământ, pacea voită de Dumnezeu.

— Desigur, patimile Domnului sunt însoţite de suferinţă, de marea suferinţă a Fiului Omului, dar şi de marea lui dragoste, răbdare şi smerenie nemaiîntâlnite. — Când Ap. Petru, plin de îngrijorare şi dragoste faţă de Iisus, când Acesta a anunţat apropiatul drum al crucii, i-a zis: „Doamne, să nu Ţi se întâmple Ţie una ca asta", adică „Doamne fereşte-te de suferinţă".

Mântuitorul, mustrător i-a replicat: „pleacă de la Mine, că cele ce zici tu nu sunt de la Dumnezeu, ci de la cel rău". — Suferinţa este de două feluri: — fizică şi morală. Cea fizică sau trupească se manifestă în cele mai diverse forme ale durerii, iar cea morală prin dureri ale sufletului care izvorăsc şi sunt produse de păcat.

— Cea mai mare durere este când te depărtezi de Dumnezeu şi uiţi de misiun a ta, de ro tul ău în lume.

— Patimile Mântuitorului ne arată că suferinţa noastră duce la mântuire, numai atunci când se naşte şi trăieşte dintr-o jertfă, din dăruire.

— O singură suferinţă duce la mântuire: aceea care este izvorâtă din dragoste curată de Dumnezeu şi de oameni; suferinţa care se naşte din dorinţa de a face binele, de a fi mai bun şi mai drept şi de a dărui din viaţa ta, de a fi în stare să te poţi dărui pe tine, pentru alţii. — Numai acea suferinţă este uşoară şi mântuitoare, care se poate lega prin credinţă de crucea Domnului nostru Iisus Hristos.

— Deseori auzim vorbindu-se că fiecare om are crucea lui, are suferinţa lui, are necazurile lui. E drept că uneori sub crucea suferinţelor ne putem prăvăli, putem cădea în deznădejde, dar dacă ştim să ne legăm mica noastră suferinţă de suferinţa mântuitoare a lui Iisus Hristos, atunci ea devine mai uşoară, mai suportabilă.

— Toţi trecem uneori cum trec călătorii cu trenul prin câte un tunel. Ne apare, câteodată, în calea vieţii câte o barieră şi se strâmtează drumul, încât ni se pare că intrăm într-o noapte a suferinţei. Dacă avem puterea să privim dincolo de acest tunel la lumina care vine de la soare, trecem cu bine de întunericul acest i suferinţe. — Ori de câte ori ne este dat să trecem prin tunelul suferinţei, să nu uităm că este cineva cu noi, care mai înainte de noi, în chip desăvârşit a trecut şi ne în inde o mână de ajutor ca să ieşim biruitori asupra suferinţei.

— Crucea Domnului este semnul împăcării noastre cu Dumnezeu. — De aceea ea este steag al păcii, al armoniei şi ne arată că suntem toţi fii ai aceluiaşi Părinte ceresc, suntem fraţi întreolaltă.

— Iisus Hristos s-a jertfit pe cruce pentru ca să ne dobândească nouă împăcarea cu Dumnezeu, pentru ca noi să ne câştigăm liniştea sufletească.

— Sfânta cruce — este şi un semn de mărturisire a credinţei în Dumnezeu cel unul în fiinţă şi întreit în persoane. — Când ducem cele 3 degete la frunte şi zicem: — „În numele Tatălui" — mărturisim că suntem de la Dumnezeu. — Dumnezeu este creatorul nostru. Când le ducem la piept — mărturisim că Iisus Hristos a venit în lume, s-a întrupat şi s-a jertfit pentru mântuirea noastră. — Când le ducem la umărul drept — mărturisim credinţa noastră în Duhul Sfânt pe Care l-a trimis în lume ca mângâietor. Prin El s-a întemeaat Biserica şi ne conduce şi sfinţeşte viaţa.

— Acestea sunt doar câteva sensuri din cele multe pe care le are Sf. cruce pentru noi creştinii. De aceea o cinstim, ne închin m şi ne însemnăm şi trupul nostru cu semnul crucii. Prin cruce s-a mântuit nu numai sufletul ci şi trupul. Prin cruce am devenit mădulare ale Trupului Tainic al lui Hristos. — Iubiţi credincioşi: — Fie că vorbim de crucea suferinţelor Mântuitorului, fie că ne gândim la mulţimea suferinţelor omeneşti, este cu neputinţă să nu avem înaintea o-

chilor semnul Sf. cruci, prin care s-a arătat nemărginita dragoste a lui Dumnezeu faţă de noi oamenii.

— Sfânta Cruce — ne arată că mântuirea este o faptă reală, e rodul jertfei pe Golgota a Domnului Iisus Hristos. — Lângă acest simbol al mântuirii, învăţăm că nici o faptă măreaţă, nici un bine, nici o virtute, nici o biruinţă asupra păcatului nu se poate împlini fără de jertfă. — Datoria noa tră creştinească este aceea de a fi p:lde de jertfă, de slujire şi de dăruire pentru binele tuturor celor din jurul nostru. Hristos Domnul aşteaptă de la noi să folosim puterile şi darurile cu care am fost înzestraţi pentru luminarea, desăvârşirea şi mântuirea semenilor noştri.

— Nu poate exista gând creştin, curaj şi zel cr^ştin, nu poate exista izbândă şi bucurie creştină decât în credinţa şi recunoştinţa mântuirii noastre prin Crucea lui Hri tos. — Puterea crucii este puterea lui Dumnezeu ce se manifestă în mod plenar în tot şi toate, şi nu există în lume putere mai mare decât aceasta.

— Să ne adăpostim la umbra ocrotitoare a Crucii lui Iisus, să o cinstim aşa cum se cuvine, să ne însemnăm şi să ne închinăm ei cu evlavie, din adâncul fiinţei noastre, zicând: „Crucii Tale ne închinăm Hristoase, şi Sfântă învierea Ta o cinstim şi o mărim!" **AMIN!**

Preot ic. st. MIHAI RUSU

PREDICĂ LA DUMINICA DUPĂ ÎNĂLŢAREA SF. CRUCI
(Marcu 8, 34-38 şi 9, 1)
— Mântuirea sufletului —

„Ce-i foloseşte omului să câştige lumea întreagă şi să-şi păgubească sufletul? Sau ce ar putea să dea omul în schimb pentru sufletul său?" (Marcu 8, 35-36).

Iubiţi credincioşi,

Biserica a rânduit, în sinaxarul sau calendarul ei, să prăznuim Duminica zisă „dinaintea Înălţării Sfintei Cruci", iar astăzi Duminica de „după Înălţarea Sfintei Cruci". Aşadar, avem practic trei sărbători închinate cinstirii Sfintei Cruci. Pericopa de astăzi este aceeaşi care s-a citit şi în Duminica a treia a Postului Paştilor, numită „Duminica Crucii", cu o serie de învăţături date de Mântuitorul privind propria noastră „cruce", urmarea lui Hristos şi mântuirea sufletului nostru.

Învăţăturile din pericopa evanghelică de azi au fost rostite în faţa Apostolilor, dar şi a unei „mulţimi" de ascultători (cf. Mc. 8, 34), cu puţin timp înainte de Schimbarea la Faţă. Iată care sunt principalele învăţături care se desprind din ea.

În primul rând, Mântuitorul recomandă: „Dacă voieşte cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze. Că tot cel ce va voi să-şi scape viaţa o va pierde; iar cel ce-şi va pierde viaţa pentru Mine şi pentru Evanghelie, acela o va mântui" (= „afla"; Mc. 8, 34-35; Mt. 16, 24-25; Lc. 9, 23-24). Ce trebuie să înţelegem prin aceste cuvinte? Ele nu sunt altceva decât o chemare la Hristos, o urmare a Lui pe căile arătate de El. Prin „lepădare de sine" nu trebuie să înţelegem o renunţare la situaţia profesională, nici la bunurile materiale, nici la obligaţiile pe care le avem faţă de familie. Dimpotrivă, Iisus ne cheamă sau ne îndeamnă la o luptă duhovnicească împotriva patimilor, la o strădanie spre desăvârşire, la o renunţare la tot ce este rău şi dăunător pentru suflet, la egoismul şi mândria din noi. Cu alte cuvinte, Mântuitorul ne cere să ne eliberăm, să ne depărtăm de „omul cel vechi", omul păcatului şi ne îndeamnă la „îmbrăcarea în omul cel nou, zidit după Dumnezeu în dreptatea şi sfinţenia adevărului" (Efes. 4, 22-24), ca să pornim spre o viaţă nouă cu Hristos şi pentru Hristos. Cel care îşi va „pierde" păcatele din iubire sinceră faţă de Hristos şi de semeni, acela îşi va mântui sufletul şi va moşteni viaţa veşnică.

Viaţa este un dar de la Dumnezeu, dar noi trebuie să ştim cum să o folosim şi să o preţuim, cum să o facem de folos pentru noi, dar şi pen-

tru semenii noștri. Prin cuvintele „să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie" înțelegem același lucru, adică să ne răstignim pe propria noastră cruce patimile și poftele rele, după cum va scrie și Sfântul Apostol Pavel galatenilor: „Cei ce sunt ai lui Hristos Iisus și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele" (Gal. 5, 24). Crucea nu mai este mijloc de pedepsire și de tortură, cum era în antichitate, căci ea a fost sfințită prin jertfa sângeroasă a lui Hristos, a devenit un simbol al bucuriei și al binecuvântărilor cerești, căci prin ea s-a ajuns la Învierea Domnului, la biruința vieții asupra morții, a binelui asupra răului sau a virtuții asupra păcatului. Crucea este suferință și biruință, este moarte și Înviere.

„Urmarea lui Hristos" este o chemare permanentă la Acela care a zis: „Eu sunt Lumina lumii; cel ce-Mi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea Lumina vieții" (In. 8, 12). Domnul ne cheamă și azi prin cuvintele: „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi". Urmarea lui Hristos ne duce la iubire, la adevăr, dreptate, pace și liniște sufletească, la o fericire autentică, zidită pe morala și învățăturile Lui.

De multe ori, „urmarea" lui Hristos se face prin suferință, dar adevăratul creștin știe că suferința duce la biruință și la înviere. În curgerea veacurilor, mulți au suferit pentru Hristos, dar prin această suferință a lor, ei au dobândit mântuirea sufletului, au dobândit „cununa vieții" celei veșnice. Drumul spre mântuire este deschis tuturor. Însuși Mântuitorul spunea într-o altă împrejurare: „Intrați pe poarta cea strâmtă; că largă este poarta și lat este drumul ce duce la pieire și mulți sunt cei ce intră prin el; și strâmtă este poarta - și îngust este drumul ce duce la viață și puțini sunt cei care îl află" (Mt. 7, 13-14). Deci puțini sunt cei care pornesc pe drumul mântuirii, în schimb, mulți preferă „poarta cea largă" ce duce la pieire, la osânda cea veșnică.

De aceea, continuă Mântuitorul tot în pericopa de azi: „Ce-i folosește omului să câștige lumea întreagă și să-și păgubească sufletul? Sau ce ar putea să dea omul în schimb pentru sufletul său?" (Mt. 8, 36-37; Mt. 16, 26; Lc. 9, 25). Așadar, ni se atrage aici atenția asupra valorii sufletului pentru orice creștin, dar și puțina însemnătate a lucrurilor pământești.

Dar ce este sufletul? În paginile Noului Testament se face distincție clară între suflet și trup (ex. Mt. 10, 28; 11, 29; 12, 18; 16, 26; Mc. 3, 4; 12, 30; Lc. 2, 35; 9, 55; 10, 27; 12, 19-20; 21, 19; In. 10, 11; 15, 13), de multe ori fiind prezentat ca sinonim al cuvântului „viață", cum este cazul și în Evanghelia de azi. Mântuitorul vorbește de propriul Său suflet. De pildă, în grădina Ghetsimani, înainte de Patimi, spunea: „Întristat de moarte îmi este sufletul" (Mt. 26, 38). Deși sufletul nu se poate vedea, el există, este nemuritor, „este scânteia divină, partea cea mai aleasă și cea mai frumoasă din noi" (Ilarion Felea, *Duhul adevărului*", Arad, 1943, p. 399).

Mântuitorul subliniază mereu importanța sau valoarea sufletului, ca și îndatorirea noastră de a ne îngriji de mântuirea lui. Mereu spunea că sufletul este mai de preț decât trupul, decât haina, decât hrana, decât lumea întreagă. Importanța lui este subliniată chiar în unele parabole

ale Mântuitorului, cum sunt cele cu oaia și drahma pierdută, a fiului risipitor (Lc. 17, 3-32), parabola cu bogatul nebun căruia i-a rodit țarina (Lc. 12, 16-23) sau cu bogatul nemilostiv (Lc. 16, 19-31). Sfântul Ioan Gură de Aur scria că pierderea unor bani sau proprietăți se poate recupera, „dar dacă îți pierzi sufletul nu mai poți da în schimbul lui nici un alt suflet. Dacă ai avea lumea toată — continuă Sfântul Părinte, — dacă ai fi împăratul lumii, n-ai putea să cumperi un singur suflet, chiar dacă ai da pentru el toate bogățiile lumii" (Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri. III. Omilii la Matei*, București, 1994, p. 637).

Drept aceea, dând urmare îndemnurilor Mântuitorului, Biserica noastră, prin învățătura și slujbele ei urmărește în permanență mântuirea sufletelor credincioșilor, pentru ca aceștia să poată moșteni împărăția lui Dumnezeu. Mântuirea sufletului este posibilă numai prin Hristos și prin Evanghelia Sa.

Pericopa de azi se încheie cu un avertisment cutremurător dat contemporanilor Lui, dar care este de mare actualitate și în zilele noastre, după două mii de ani de viață creștină: „De tot cel ce se va rușina de Mine și de cuvintele Mele în neamul acesta desfrânat și păcătos, de acela și Fiul Omului se va rușina când va veni întru slava Tatălui Său, cu sfinții îngeri" (Mc. 8, 38). Rezultă cu claritate că Mântuitorul osândește pe toți aceia care se rușinează de cuvintele Sale, de învățătura Lui, pe aceia care se leapădă de Patimile, Crucea și Îngroparea Lui, pe aceia care nu recunosc realitatea Învierii Lui. Acestora le va spune Domnul Iisus, în calitatea Lui de Judecător al lumii la sfârșitul veacurilor: „Nu știu de unde sunteți! Depărtați-vă de la Mine toți lucrătorii nedreptății" (Lc. 13, 27). Și atunci la ce a folosit toată bogăția după care aleargă atâția în zilele noastre, la ce le-a folosit viața de huzur și de destrăbălare pe care au dus-o aici, pe pământ, uitând de Dumnezeu și de poruncile Lui, dacă își vor pierde sufletul și vor ajunge în focul cel veșnic gătit diavolului și îngerilor lui?! (Mt. 25, 41). Un suflet pierdut are soarta celui al bogatului căruia i-a rodit țarina și care a zis: „Suflete, ai multe bogății strânse pentru mulți ani: odihnește-te, mănâncă, bea, veselește-te". Dar Dumnezeu i-a zis: „Nebune, în noaptea aceasta îți voi cere sufletul. Și cele ce ai pregătit, ale cui vor fi?" (Lc. 12, 19-20).

Să ne îngrijim dar de sufletul nostru ca să dobândim mântuirea și să ascultăm cuvintele cutremurătoare și încurajatoare pe care ni le-a adresat Sfântul Apostol Pavel în „Apostolul" de astăzi: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu sunt cel ce mai trăiesc, ci Hristos este Cel Ce trăiește în mine; ce trăiesc eu acum în trup, trăiesc întru credința în Fiul lui Dumnezeu, Cel Ce m-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru mine" (Gal. 2, 20). Amin.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

PREOT PROFESOR UNIVERSITAR DOCTOR ION BRIA
1929—2002

Suntem în perioada doliului, şi ar trebui să-l cinstim pe Părintele Profesor Ion Bria prin tăcere. Totuşi din cuprinsul acestei ediţii a **Revistei Teologice** nu pot lipsi câteva slove izvorâte din dragoste şi recunoştinţă. Dacă în urmă cu şapte ani, la 1 octombrie 1995, nu ne venea să credem că Părintele Profesor Ion Bria era prezent la Sibiu şi urma să predea **Teologie dogmatică şi ecumenică** la Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", cu atât mai puţin am putut crede că în a doua zi a lunii iulie a acestui an inima sa plină de iubire şi compasiune a încetat să mai bată.

Personalitatea şi opera Părintelui prezintă o deosebită complexitate şi vor fi necesare multe studii, teze de doctorat, cărţi care să valorizeze moştenirea lăsată. Părintele Dumitru Stăniloae îi scria încă în 1978 (30 XII):

„Socotesc că eşti singurul în stare să faci o interpretare de nivel a scrisului meu, căci eşti singurul care gândeşti personal, creator, singurul teolog român din generaţiile de după mine, frământat de probleme şi cu resurse de exprimare nouă, subtilă, poetică. Poate că dacă ai întreprinde o astfel de lucrare mai extinsă, care ar vrea să fie şi o ducere mai departe a gândirii teologice româneşti — ai face un mare serviciu operei de-a face cunoscut spiritul creator al Ortodoxiei româneşti".

Iar în 6.II.1979 adăuga:

„Rămân mereu ferm convins că eşti singurul teolog de după mine care gândeşti viu, original, capabil de alte şi alte intuiţii şi largi şi personale sinteze. Fiecare din ceilalţi are câte o însuşire: hărnicie, logică, simţire. Frăţia Ta le ai pe toate. Ai întreaga complexitate a unui teolog.

Îmi permit să te îndemn din nou să foloseşti acest multiplu dar cu toată responsabilitatea pentru el, dând nişte sinteze mai ample dar şi scriind cât mai mult. Căci ai şi o mare fecunditate, prin gândirea ce fierbe continuu în D-ta.

Cred că D-ta ai fi în stare să faci şi o sinteză amplă despre teologia mea, pe care nu văd care altul dintre colegii români ar putea-o face. Poate dacă ai vorbi cu O. Clement, el ar putea face rost şi de publicarea ei în franceză.

Desigur, că aceasta ar fi un prilej pentru a aduce propria D-tale contribuţie originală, pentru a duce mai departe teologia românească...

Nu lăsa să treacă anii fără să dai teologiei române ceea ce aşteaptă de la D-ta. Omagii stimatei Doamne. Binecuvântări copilului".

În 1983 când Părintele Stăniloae, devenit octogenar, era sărbătorit la Facultatea de Teologie din Bucureşti, întrebat public cine este succesorul său, a răspuns fără să ezite: Părintele Bria.

Părintele Ion Bria este cel care a recunoscut **„viziunea creatoare"** a Părintelui Stăniloae, a făcut-o cunoscută în lume, iar mai târziu, cu multă pasiune, şi la Sibiu. Doi teologi providenţiali: prin unul, teolog mărturisitor, am trecut perioada grea, fără precedent istoric, a ateismului militant, prin celălalt lumea a aflat realitatea românească şi ortodoxă în general, fiind teologul român care a publicat cel mai mult în străinătate şi a participat la cele mai multe întruniri internaţionale, iar după 1989, ne-a ajutat prin viziunea sa profetică să găsim punctele cardinale în haosul instaurat.

În lucrarea intitulată **Ortodoxia în Europa. Locul spiritualităţii române**, editată la Iaşi în 1995, Părintele sintetizează această viziune, după ce o făcuse cunoscută prin analize lucide în mai multe articole şi studii. Punctul de plecare îl constituie identificarea existenţei unei propagande politice antiortodoxe atât în Occident cât şi în Europa Centrală şi de est. Bisericile ortodoxe, în calitate de Biserici naţionale, ar fi moştenit o tradiţie de înfeudare politică faţă de statele respective, n-au încercat să se distanţeze de autorităţile politice, adoptând o atitudine de colaborare, de aceea ar fi traversat perioda comunistă fără rezistenţă şi sensibilitate, spre deosebire de Biserica romano-catolică şi Bisericile protestante care au iniţiat şi sprijinit formarea dizidenţei şi rezistenţei. După 1989 Bisericile Ortodoxe ar persista în aceeaşi obsesie: a dezgropa şi a exalta rădăcinile naţionalismului.

În capitolul intitulat **Modus operandi. Puncte de rezistenţă**, Părintele Bria identifică elemente ale rezistenţei şi opoziţiei, nu întotdeauna făţişe, dar deosebit de eficiente. Comentatorii din Occident, este citat Raphael Aubert, **La tentation de l'Est. Religion, pouvoir et nationalismes**, Labor et Fides, Geneva, 1991, nu realizează ce înseamnă un regim criminal, care condamna la moarte, sau la muncă silnică pe viaţă, cu un proces trucat, sau fără proces. A citi un exemplar din revista **Gândirea** te putea costa viaţa. Cine mai înţelege aşa ceva în Occident?

Apostolatul social, o temă pozitivă şi deschisă, putea oferi Bisericii Ortodoxe Române punctul de intrare în corpul social; reîntregirea patriei — reîntregirea Bisericii, o temă fundamentală care a marcat politica patriarhilor şi a ierarhilor transilvăneni; reţeaua de parohii active a constituit cea mai puternică forţă de rezistenţă împotriva regimului ateist: teologia românească prin pleiada de profesori savanţi, care nu şi-au compromis catedrele, ci dimpotrivă, au suferit pentru acestea, de aceea patriarhii au avut o mare admiraţie pentru ei; patriarhul Justinian a condamnat deschis arestarea profesorilor şi a cerut eliberarea lor; prin canonizarea sfinţilor români în 1955, în plină epocă de triumf comunist, Biserica a dorit să arate că se sprijină nu nu-

mai pe instituții vizibile, ci mai ales pe sfinții și martirii ei nevăzuți, aceștia îi conferă o asemenea vitalitate încât nici porțile iadului nu o vor birui; intelectualitatea creștină din România s-a manifestat prin diverse forme, constituind un adevărat front de rezistență spirituală și culturală; monahismul a fost o forță vitală pentru creștinismul românesc, mânăstirile constituind și refugiu pentru mulți persecutați; Biserica și-a păstrat privilegiul moral să cheme în serviciul ei foști stigmatizați ai regimului: prizonieri, persecutați și condamnați; diverse asociații creștine și-au continuat sporadic activitatea; Biserica a reușit să mențină legăturile inter-ortodoxe și să participe la Mișcarea ecumenică, devenind membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor în anul 1961.

În concluzie „**numai cei ce s-au înșelat, personal sau în numele instituției, știu unde și cât au greșit. Pentru aceștia, în fața Bisericii, există recunoașterea vinovăților și mărturisirea deschisă a greșelilor; în fața lui Dumnezeu există căința și iertarea, hotărârea de a nu mai trișa cu păcatul social: „De acum să nu mai păcătuiești" (Ioan 8, 11). Biserica n-a semnat sub nici o formă o platformă comună cu Statul comunist. Biserica n-a fost lăsată în voia soartei autorităților politice. Cineva a stat de veghe permanent, cineva a făcut semnul crucii și a cântat „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare", ca să se risipească vrăjmașii credinței. Credincioșii n-au încetat să cânte în noaptea Paștelui „Hristos a înviat", cel mai puternic strigăt împotriva tiraniei**" (p.17).

Părintele Bria identifică apoi modalități de „răscumpărare" a istoriei actuale, și arată că problema principală este de ordin metodologic, anume de a fixa punctul de plecare în situația nouă, post-comunistă, existând riscul de a acoperi „epoca de aur" și de a duce înapoi cultura română la perioada anilor '40. Dar profilul Bisericii și al societății este radical schimbat, influența ideologiei și eticii comuniste este prezentă. Înainte de a boteza, Biserica exorcizează demonii.

A doua problemă este de ordin eclesiologic. Chiar dacă autoritatea bisericească poate greși momentan, Duhul Sfânt nu părăsește niciodată Biserica. De fapt cele dintâi victime ale teroarei și persecuției comuniste au fost preoții și familiile lor. Astăzi trebuie să-și recâștige forța spirituală, și să-și examineze conformismul lor cu societatea, refuzând să fie etichetați ca unii care duc o viață în contradicție cu Evanghelia. Există o legătură directă între înnoirea societății și înnoirea Bisericii, în primul rând a preoților.

Raportul Bisericii cu istoria poporului român este o altă temă actuală, astăzi când se încearcă „demitologizarea" istoriei naționale. „Biserica cerne discret valorile culturale chiar naționale, pe cât este cu putință în istorie, nu după criterii politice, ci după criteriile Evangheliei, căci nu toate valorile terestre or fi sfințite și consacrate în perspectiva împărăției lui Dumnezeu". (p. 21). Canonizarea sfinților români (20 iunie 1992), cu efect deosebit asupra sensibilității credincioșilor față de **comuniunea sfinților**, trebuie să fie sincronizată cu evocarea sfinților și martirilor contemporani.

Limita dintre misiunea Bisericii şi politică, prezenţa Bisericii în societate, şi în locurile unde oamenii suferă, teologia în Universitatea publică, „provocarea modernităţii", locul şi rolul Bisericii în organismele internaţionale, pericolul receptării necritice a literaturii teologice traduse, starea teologiei indigene sunt teme tratate cu aceeaşi competenţă şi răspundere.

Tinerii nu trebuie să sufere „teroarea istoriei" trecute, să nu fie captivi ai unei istorii „aranjate", ci trebuie să devină creatori de istorie, în spirit creştin. Părintele a analizat pe larg şi toate capcanele post-modernităţii, a arătat că răul se strecoară insidios, că nu mai poate fi identificat uşor. Totul este privit din perspectiva economiei de consum, relaţiile umane se răcesc, nu mai există adevăr de urmat pentru toţi, ci se lasă impresia că poţi să alegi ce ţi se potriveşte, precum într-un super-market. Problemele tinerilor sunt mai complexe, şi chiar dacă integrarea europeană va rezolva unele dintre acestea, altele vor fi exacerbate.

Trei ar fi unele dintre cele mai **contra-mărturisitoare** atitudini ale Bisericii în faţa secularizării accentuate a societăţii: negarea realităţii, introvertirea şi restauraţia agresivă. Oficial spunem că suntem creştini, dar statisticile arată realitatea ateismului practic. A doua atitudine este aceea de a damna societatea existentă şi a opta pentru cultivarea unei spiritualităţi şi vieţi sociale aflate în divorţ cu lumea de afară. Altă atitudine inadecvată ar fi încercarea de a obţine, sau a obţine din nou controlul societăţii prin accesul direct la puterea politică. Există încercări în acest sens în Marea Britanie, după modelul fundamentalismului neo-protestant nord-american, sau în Italia din partea Bisericii romano-catolice. Părintele Bria afirmă categoric că **„politica nu este o cale a mântuirii, căci orice politică exploatează, violent sau nu, puterea, forţa, chiar împotriva moralei"**. Propune ca alternativă asociaţiile religioase ale tinerilor, laicilor, care pot influenţa societatea. Contemporanii noştri sunt tot mai suspicioşi când e vorba de instituţii, sunt obosiţi de retorică, vor să caute ei răspunsurile decât să primească indicaţii, preferă dialogul, monologului autoritar, vor spaţiu deschis, în care să simtă libertatea de a opta. Biserica, adică întreg trupul eclesial activ trebuie să-i acompanieze pe cale, mai degrabă decât să le arate imediat destinaţia şi, asemenea celor întâmplate pe drumul spre Emanus, dacă o va face cum trebuie va primi invitaţia să rămână.

Părintele Bria arată că el însuşi a intrat în teologie pe calea naturală, pe „poarta largă" a creaţiei şi culturii române. Lucian Blaga a pregătit şi marcat această cale, **Trilogia culturii** a reprezentat prolegomene la studiul teologiei. Să presupunem — scrie Părintele — că Lucian Blaga ar fi citit paginile scrise azi de Părintele Stăniloae despre cunoaşterea lui Dumnezeu din revelaţia naturală, care recurge la afirmări raţionale. Care ar fi reacţia sa? Desigur că ar fi scris imediat **Poziţia Părintelui Stăniloae faţă de filosofie şi personalism** şi s-ar fi bucurat că teologia ortodoxă recunoaşte acum importanţa trecerii

prin vămile metafizicii raționale. Numai după ce face practica ei cognitivă, pe treptele scării metafizice și numai după ce se desprinde de această scară finită, este posibilă înălțarea teologiei spre infini (p.94). Părintele exprimă aici ambivalența aprecierii patristice a filosofiei, benefică dacă poate fi depășită, și demonică dacă se ajunge prin aceasta la o auto-afirmare, la pretenția că poate ființa autonom.

Darul Părintelui Profesor Bria de a exprima sincronic Tradiția Bisericii, conceptul **„Liturgia după Liturghie"**, îmbinarea doctrinei cu practica misionară, puterea de sinteză fac evidentă harisma de a teologhisi.

Chiar dacă nu mai este fizic printre noi, îi vom simți mereu prezența, în altă formă, mult mai acut.

BIBLIOGRAFIE
(selectivă)

Cărți tipărite:

1. **Infailibilitatea Bisericii** (teză de licență). Rezumat în O 12 (1960), nr. 3, p. 494—504.

2. **Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor** (teză de doctorat), ST (1968) 20, nr. 1—2, p. 3—170. Concluziile (în lb. franceză), în **Istina** (Paris), nr. 2, 1969.

3. **Orthodox Contributions to Nairobi** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1975. Versiunea franceză: „La réflexion orthodoxe pour Nairobi" în **Contacts**, XXVII (1975), nr. 92, 361—433.

4. **L'Orthodoxie. Hier-Demain** (în colaborare cu M.A. Costa de Beauregard), Paris: Buchet/Chastel, 1979.

5. **Martyria-Mission. The Witness of the Orthodox Churches today** (editor) Geneva: WCC Publications, 1980.

6. **Autre Visage de l'Orthodoxie: L'Église de Roumanie**, Geneva: Conseil Oecuménique des Églises, 1981.

7. **Dicționar de Teologie Ortodoxă**, București: EIBMBOR, 1981 (prefață de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae).

8. **Jesus Christ — the Life of the World** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1982.

9. **Curs de Teologie și practică misionară ortodoxă**, Geneva: Consiliul Ecumenic al Bisericilor, 1982.

10. **Curs de formare misionară și ecumenică**, Geneva: CEB, 1984.

11. **The Witness of St. Methodius. Ortodox Mission in the 9th Century** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1985.

12. **Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission**, Geneva: WCC Publications, 1986. Traducere în limba sârbă de Diacon Radomir Rakic, Belgrad, Ed. Patriarhiei Sârbe, 1989.

13. **Credința pe care o mărturisim**, București: EIBMBOR, 1987.

14. **Destinul Ortodoxiei**, București: EIBMBOR, 1989.

15. **Mărturia Creştină Ortodoxă** (în limba greacă), în colaborare cu Petros Vasiliadis, Thessaloniky: Tertios 1989.

16. **People Hunger to be near God** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1990.

17. **The Sense of Ecumenical Tradition,** Geneva: WCC Publications, 1991.

18. **Iisus Hristos,** Bucureşti: Editura Enciclopedică, 1992.

19. **Regards sur l'Orthodoxie** (în colaborare cu Mgr. Daniel Ciobotea), Geneva, CEB, 1993.

20. **Dicţionar de Teologie Ortodoxă** (ediţia a II-a), Bucureşti: EIBMBOR, 1994.

21. **Ecumenical Pilgrims** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1995.

22. **Romania. Orthodox Identity at a Crossroads of Europe,** Geneva: WCC Publications, 1995.

23. **Spaţiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu,** Iaşi: Trinitas, 1995.

24. **Ortodoxia în Europa. Locul spiritualităţii române,** Iaşi: Tritas, 1995 (prefaţă de Î.P.S. Mitropolit Daniel Ciobotea).

25. **Teologia Dogmatică şi Ecumenică,** Sibiu: Universitatea „Lucian Blaga", 1996.

26. **The Liturgy after the Liturgy. Mission and witness from an Orthodox Perspective,** Geneva: WCC Publications, 1996.

27. **Liturghia după Liturghie,** Ed. Athena, Bucureşti, 1996.

28. **Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică,** Ed. România Creştină Bucureşti, 1999; prefaţă de P.S. Episcop Prof. Dr. Irineu Stătineanul.

29. **Comentariu la catehismul ortodox** în 12 sinteze catehetice, Geneva, 2000.

30. **Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission** (Coeditor) Paris-Genève-Yaoundé, **Ed. du Cerf, Labor et fides, CLE Yaoundé,** 2001, p. 400.

31. **Spre plinirea Evangheliei. Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza şi transmiterea Tradiţiei,** Alba Iulia, Ed. **Reîntregirea,** 2002.

32. **Al doilea Botez. Itinerarele unei credinţe şi teologii de deschidere,** Alba Iulia, Ed. **Reîntregirea,** 2002.

Cursuri şi prelegeri universitare:

1. **Teologia Ortodoxă Română Contemporană,** GB 30 (1971), nr. 1—2, 49—72.

2. **Spiritul teologiei ortodoxe,** O 24 (1972), nr. 2, p. 177—194.

3. **Iisus Hristos — Dumnezeu adevărat şi om adevărat,** O 25 (1973), nr. 1, p. 218—252.

4. **Curs de teologie şi practică misionară ortodoxă,** Geneva: CEB, 1982, 134 p. (rezumat în „Mărturia creştină în Biserica Ortodoxă", GB 41 (1982), nr. 1—2, p. 70—109).

5. **Introducere la teologia și practica misionară ortodoxă**, București 1982, mss.
6. **Ecclesiologie. Preocupations et mutations actuelles, Unité Chrétienne** (Lyon) 70 (1983), p. 45—88.
7. **Curs de formare misionară și ecumenică**, Ed. Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Geneva, 1984, 191 p.
8. **Învățătura ortodoxă despre viața (lumea) viitoare**, O 36 (1984), nr. 1, p. 9—28.
9. **Dogma Sfintei Treimi**, ST 43 (1991), nr. 2, p. 3—48.
10. **Iisus Hristos — Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia**, ST 43 (1991), nr. 2, p. 3—52.
11. **Biserica Ortodoxă Română și Consiliul Ecumenic al Bisericilor** (1961—1991), BOR 109 (1991), nr. 10—11, p. 66—82.
12. **Ortodoxia și semnificația ei — azi**, ST 44 (1992), nr. 1—2, p. 3—17.
13. **Spiritualitate pentru timpul nostru**, ST 44 (1992), nr. 3—4, p. 3—24.
14. **Imaginea Ortodoxiei de azi. Stil vechi și stil nou**, Ikon 1 (1995), p. 9—21.
15. **Curs de Teologie Dogmatică și Ecumenică**, Sibiu: Universitatea „Lucian Blaga", 1997, 358 p.
16. **Biserica Una Sancta. De la convergențele ecumenice la comunitatea conciliară**, RT 7 [79], (1997), nr. 3, p. 7—68.
17. **Hermeneutica teologică** (curs post-universitar), Sibiu, 1999, 117 p.
18. **Cuvinte din CUVÂNT. Aforisme, schițe și incursiuni critice în teologia ortodoxă**, Geneva, 1999 (manuscris).

Studii și articole:

1. **Simțirea tainică a prezenței harului după Sf. Simeon Noul Teolog**, ST 8 (1956), nr. 7—8, p. 470—486.
2. **Sinergia în teologia ortodoxă**, O 8 (1956), nr. 1, p. 29—43.
3. **Aspectul dogmatic al Sfintei Liturghii**, O 9 (1957), nr. 3, p. 406—428.
4. **Cunoașterea lui Dumnezeu după Sf. Maxim Mărturisitorul**, ST 9 (1957), nr. 5—6, p. 310—325.
5. **Teolog și Teologie**, GB 17 (1958), nr. 1—2, p. 168—172.
6. **Certitudinea mântuirii**, GB 17 (1958), nr. 10, p. 949—959.
7. **Aspectul comunitar al dumnezeieștii Euharistii**, ST 11 (1959), nr. 7—8, p. 417—427.
8. **Certitudinea mântuirii**, ST 12 (1960), nr. 5—6, p. 410—419.
9. **Infailibilitatea Bisericii — temei dogmatic al unirii**, O 12 (1960), nr. 3, p. 494—504.
10. **Harul Botezului și viața duhovnicească creștină**, GB 19 (1960), nr. 11—12, p. 935—944.

11. **Duhul Păcii,** O 13 (1961), nr. 4, p. 640—644.

12. **Enciclica patriarhilor ortodocşi de la 1848 şi apărarea Ortodoxiei,** MMS 37 (1961), p. 71—77.

13. **Epistemologia lui Maxim Mărturisitorul** (în limba germană), Bibliotheca Classica Orientalia (Leipzig), nr. 6, 1961, p. 366—368.

14. **Tradiţia ortodoxă după Enciclica Patriarhilor Ortodocşi de la 1848,** O 13 (1961), nr. 2, p. 314—320.

15. **Infailibilitatea şi primatul papal în discuţia primului Sinod Vatican,** O 14 (1962), nr. 3, p. 454—459.

16. **Sinodul al doilea de la Vatican,** O 14 (1962), nr. 1—2, p. 269—280.

17. **Probleme teologice şi practice în teologia anglicană,** MB 13 (1963) nr. 5—8, p. 278—295.

18. **Constantinopol şi Canterbury,** MMS 39 (1963), nr. 3—4, p. 175—183.

19. **Actuala configuraţie geografică şi confesională a Comuniunii anglicane,** O 15 (1963), nr. 1, p. 128—140.

20. **Revelaţia dumnezeiască,** GB 23 (1964), nr. 3—4, p. 183—187.

21. **Despre refacerea unităţii creştine,** GB 23 (1964), nr. 3—4, p. 20—213.

22. **Vizita Patriarhului Justinian la Biserica Angliei şi la Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB),** MO 18 (1966), nr. 9—10, p. 883—889.

23. **„Iată, Eu fac toate lucrurile noi"** (Apoc. 21, 5). **Tema principală a celei de a IV-a Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor** (Upsala, 4—20 iulie 1968) O 19 (1967), p. 461—470.

24. **La împlinirea a 1100 de ani de la Enciclica patriarhului Fotie al Constantinopolului către patriarhii răsăriteni,** O 19 (1967), nr. 4, p. 608—614.

25. **Pacea lumii şi umanismul creştin,** ST 19 (1967), nr. 7—8, p. 411—417.

26. **Ştiri din Biserica Catolică, Biserica Angliei, (CEB),** MO 19 (1967), nr. 1—2, p. 140—151.

27. **Despre „caracterul" sacramental şi despre „efectul" ecclesial al Tainelor,** O 19 (1967), nr. 1, p. 146—149.

28. **Perspective ale reexaminării vechilor diferende interconfesionale,** O 19 (1967), nr. 3, p. 477—481.

29. **Sesiunea Comitetului Central al CEB** (Harasclin, aug. 1967), BOR 85 (1967), nr. 9—10, p. 923—928.

30. **Consideraţii asupra teologiei protestante după 450 de ani de la Reformă,** ST 19 (1967), nr. 9—10, p. 555—564.

31. **Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine** (teză de doctorat), ST 20 (1968), nr. 1—2, p. 3—170.

32. **Ecclesiologia comuniunii,** ST 20 (1968), nr. 9—10, p. 669—681.

33. **Problema „revendicărilor fundamentale" ale Ortodoxiei faţă de catolicism,** O 20 (1968), nr. 3, p. 499—502.

34. **Opinii teologice anglicane în legătură cu Filioque,** O 21 (1969), nr. 2, p. 334—336.

35. **Atitudini ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în anul 1968**, O 21 (1969), p. 137—155.

36. **Conferința teologică interconfesională de la Cluj (mai 1969): Sensul activ al speranței**, O 21 (1969), nr. 1, p. 382—403.

37. **Intercommunion et Unité**, Istina 14 (1969), p. 220—237.

38. **Sensul activ al credinței. Conferința teologică interconfesională de la București (martie 1969)**, O 21 (1969), nr. 2, p. 216—240.

39. **Sensul activ al speranței creștine**, GB 28 (1969), nr. 7—8, p. 777—787

40. **Slujirea creștină în lumea contemporană**, MMS 45 (1969), nr. 3—4, p. 145—154.

41. **Conferința Federației Mondiale Luterane pentru Bisericile Minoritare Europene cu tema: „Comunitatea și pastorul într-o lume matură"**, O 22 (1970), nr. 3, p. 459—474.

42. **Discuții teologice între teologi ortodocși și teologi necalcedonieni**, O 22 (1970), nr. 2, p. 205—225.

43. **Contribuția teologiei ortodoxe române la studierea anglicanismului**, O 22 (1970), nr. 2, p. 304—310.

44. **Un obstacol în calea ecumenismului: prozelitismul confesional**, BOR 88 (1970), nr. 9—10, p. 1053—1063.

45. **Sensul activ al iubirii creștine. Conferința teologică interconfesională de la Sibiu** (decembrie 1969), O 22 (1970), nr. 1, p. 62—76.

46. **Tensiunea dintre Scaunul papal și Bisericile Romano-Catolice**, ST 22 (1970), nr. 1—2, p. 60—69.

47. **Sfânta Scriptură și Tradiția. Considerații generale**, ST 22 (1970), nr. 5—6, p. 394—405.

48. **Probleme și preocupări în Mișcarea ecumenică de azi**, O 23 (1971), nr. 3, p. 487—499.

49. **Slujirea în teologia contemporană**, O 23 (1971), nr. 2, p. 283—291.

50. **Teologia ortodoxă română contemporană**, GB 30 (1971), nr. 1—2, p. 40—72.

51. **Teologia Dogmatică în Biserica Ortodoxă Română, în trecut și azi** (în colaborare), O 23 (1971), nr. 3, p. 205—225.

52. **Teologie și Biserica la Sf. Trei Ierarhi**, ST 23 (1971), nr. 1—2, p. 74—84.

53. **La théologie du service et le service de la théologie**, conferința prezentată la Adunarea Nyborg (KEK), 26 aprilie — 3 mai 1971.

54. **Călăuză biblică, anexă la Noul Testament, ediția 1972, București**, EIBMBOR.

55. **300 de ani de la apariția Mărturisirii lui Dositei, patriarhul Ierusalimului**, O 24 (1972), nr. 4, p. 617—621.

56. **Biserica și Sinodul Ecumenic**, GB 31 (1972), nr. 5—6, p. 528-532.

57. **Izvoarele credinței ortodoxe**, GB 31 (1972), nr. 7—8, p. 952—960.

58. **A Look at Contemporary Romanian Dogmatic Theology**, Sobornost, nr. 5 (1972).
59. p. 330—336.
60. **Preoţie şi Biserică**, O 24 (1972), nr. 4, p. 523—534.
61. **Slujirea Cuvântului**, GB 31 (1972), nr. 1—2, p. 50—58.
62. **Spiritul teologiei ortodoxe**, O 24 (1972), nr. 2, p. 177—194.
63. **Coordonate ale teologiei ortodoxe române**, ST 25 (1973), nr. 5—6, p. 318—327.
64. **Declaraţia „Mysterium Ecclesiae" cu privire la învăţătura catolică despre Biserică**, O 25 (1973), nr. 4, p. 603—612.
65. **Iisus Hristos — Dumnezeu adevărat şi om adevărat**, O 25 (1973), nr. 2, p. 218—252.
66. **Învăţătura ortodoxă despre Dumnezeu — Sfânta Treime**, GB 32 (1973), nr. 1—2, p. 204—225.
67. **Tradiţie şi dezvoltare în teologia ortodoxă**, O 25 (1973), nr. 1, p. 18—38.
68. **Conferinţa misionară mondială „Mântuirea astăzi"** (Bangkok, 1973), BOR 91 (1973), nr. 1—2, p. 92—99.
69. **Heil und Heiligkeit, Farbe bekennen. Missionjahrbuch der Schweiz, 1973**, Basel, p. 91—94.
70. **La portée de Nyborg VII dans les travaux oecuménique en Europe, Carrefour pour les Eglises Europeennes, 1974.**
71. **Living in One Tradition**, The Ecumenical Review 26 (1974), p. 224—233.
72. **La théologie orthodoxe roumaine actuelle, în De la théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours** (Editions de l'Institut et de Mission Orthodoxe, Bucharest, 1974), p. 500—526.
73. **La Koinonia comme communauté canonique. Perspectives actuelles**, Istina 20 (1975), p. 116—126.
74. **Confessing Christ Today**, International Review of Mission 64 (1975), nr. 253, p. 66—94.
75. **The Church's Role in Evanghelism: Icon or Platform?**, International Review of Mission 64 (1975), p. 243—250.
76. **Biserică şi popor în istoria Ortodoxiei**, Învierea (Geneva), 2 (1975), p. 9—13.
77. **L'engagement oecuménique de l'Orthodoxie. La Reflexion orthodoxe pour Nairobi**, în Contacts, 27 (1975), nr. 92, p. 361—433.
78. **Concerns and Challenges in Orthodox Ecclesiology Today**, Lutheran World, nr. 3 (1976), p. 188—191.
79. **Introducere în ecclesiologia ortodoxă**, ST 28 (1976), nr. 7—10, p. 695—704.
80. **Renewal of the Tradition through Pastoral Witness**, International Review of Missions 65 (1976), p. 182—185.
81. **La Teologia Ortodossa Rumena attuale**, Oikoumenikon 16 (1976), nr. 3, p. 165—202.
82. **Orthodoxie: Culte et liturgie**, Le Christianisme au XXe siècle 36 (1977), p. 1.

83. **L'espoir du Grand Synode Orthodoxe,** Revue Theologique de Louvain 1 (1977), p. 51—54.
84. **Diaspora, mission et ecclesiologie,** SOP (Service Orthodoxe de Presse), Paris, 15 (1977), p. 8—10.
85. **The Romanian Orthodox Church,** One World 24 (1977), p. 14—15.
86. **L'Eglise Orthodoxe Roumaine,** Conscience et liberté, 13 (1977), p. 71—78.
87. **L'Eglise en face de l'histoire,** Presence Orthodoxe (Paris), 37, 38, 39 (1977), p. 40—51.
88. **Our Liturgy is a Missionary,** One World 29 (1977), p. 21.
89. **Identitate și ecumenism,** ST 30 (1978), nr. 9—10 p. 743—747.
90. **Prezența și lucrarea Sfântului Duh în Biserică,** O 30 (1978), nr. 3, p. 488—496.
91. **Un spirituel roumain,** le Père Cleopas, SOP 23 (1978), 5 p.
92. **Contribuții ortodoxe la teologia ecumenică de azi,** ST 31 (1979), nr. 5—10, p. 357—366.
93. **Ecclesiologia pastorală,** ST 31 (1979), nr. 1—4, p. 316—323.
94. **Omagiu Părintelui Dumitru Stăniloae la aniversarea a 75 de ani,** O 30 (1978), nr. 4, p. 638—647.
95. **Hommage au Père Dumitru Stăniloae,** Contacts 31 (1979), nr. 105, p. 64—74.
96. **Experiența lumii în teologia ortodoxă actuală,** BOR 98 (1980), nr. 9—10, p. 1007—1010.
97. **The Liturgy after the Liturgy,** în Martyria/Mission (Geneva: WCC, 1980), p. 66—71.
98. **Pour situer la théologie du Père Staniloae,** Révue de théologie et de philosophie 112 (1980), p. 133—137.
99. **Rolul și responsabilitatea Ortodoxiei în dialogul ecumenic,** O 32 (1980), nr. 2, p. 366—377.
100. **La situation religieuse en Roumanie: Un point de vue orthodoxe roumain,** Service de Presse Reforme 181 (aprilie 1980).
101. **Autre visage de l'Orthodoxie. Église de Roumanie. Son importance historique et culturelle. Ses preoccupations theologiques et pastorales** (Geneva 1981).
102. **Biserica Ortodoxă și mărturia creștină,** BOR 99 (1981), nr. 1, p. 59—66.
103. **The Creative Vision of Dumitru Stăniloae. An Introduction to his Theological Thought,** The Ecumenical Review 33 (1981), nr. 1, p. 53—59 (retipărit în vol. Persoana și Comuniune — editor Ioan I. Ică — Sibiu 1993, p. 74—81; versiunea în lb. greacă în Synaxis (Atena), 19 (1986), p. 33—39).
104. **Doner a la Theologie sa place authentique,** Romanian Orthodox Church News 11 (1981), nr. 4, p. 95—97.
105. **Evolution et originalité de l'Église locale de Roumanie, Église locale et Église universelle (Études Theologiques I,** Les Éditions du Centre Orthodoxe, Chambesy, 1981).

106. **La signification missionaire de l'Eucharistie,** SOP 62 (nov. 1981), p. 15 —20.

107. **Ortodoxia este credința Bisericii universale,** MB 31 (1981), nr. 11—12, p. 752—754.

108. **Cumpăna teologiei și culturii române,** Comunitatea românească (Detroit), ianuarie 1980 — aprilie 1981, p. 16—21.

109. **Ortodoxia românească: nostalgie și transfigurare. O lecție de sfințenie din Moldova: Părintele Cleopa,** Comuniunea românească (Detroit), aprilie 1981, p. 16.

110. **Une réflec ion sur le temoignage de la vie monastique,** SOP, nr. 39, juin 1978, p. 10—15.

111. **Tabor et Golgotha. On the Path to the Kingdom,** IRM, vol. 69 (1980), p. 78—32.

112. **Le temoignage des Églises orthodoxes aujourd'hui,** SOP 57 (aprilie 1981), p. 17—23.

113. **„Vie împărăția Ta". Note și comentarii pe marginea Conferinței mondiale de Misiune și Evanghelizare de la Melbourne — Australia, 14—24 mai 1981,** ST 33 (1981), p. 130—141.

114. **Theologia in its proper place,** Romanian Orthodox Church News 11 (1981), nr. 4, p. 91—93.

115. **Eucharistie et Evanghelisation,** Lettre mensuelle sur l'evanghelisation (COE, Geneve), nr. 3—4 (1981), p. 2—6.

116. **Ortodoxia, pentru ce o păstrăm?,** Biserica Românească (Milano), ianuarie-martie 1981, p. 5—7.

117. **Biserica și Liturghia,** O 34 (1982), nr. 4, p. 481—491.

118. **Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă: aspecte, posibilități și perspective actuale,** GB 41 (1982), p. 70—109.

119. **Ortodoxia românească în comunitatea ecumenică,** MB 32 (1982), p. 170—173.

120. **Ecclesial Unity in the Ecumenical Movement: Theology and Expectations,** The Greek Orthodox Theological Review, 26 (1981), p. 314—324.

121. **Le concile orthodoxe et son contexte oecumenique,** Episkepsis, 246 (1981), p. 8—14.

122. **Unité des chretiens et mission de l'Eglise,** Spiritus (Pari), 88 (1982), p. 293—300.

123. **Reflecții și considerații asupra activității Facultății și Institutului de Teologie din București,** ST 1—2 (1982), p. 10—21.

124. **Celebrating Life in the Liturgy,** în vol.: Jesus Christ — The Life of the World, Geneva: WCC Publications 1982, p. 85—88.

125. **L'Unité de l'Église et le renouveau de la communauté humaine,** Istina 27 (1982), 1, p. 24—32.

126. **Cine sunt creștinii în lume?,** Mărturia Ortodoxă (Haga), 1 (1982), nr. 1, p. 29—30; 92—95.

127. **„Liturghia după Liturghie".** Descrierea noțiunii și programului în Acting in Faith. The WCC since 1975, editor Leon Howell, WCC Publications, 1982.

128. Les Femmes sont les collones de l'Église, La Vie Protestante, 22 ianuarie 1982, p. 1—3.

129. **Pastorație și pietate liturgică,** Telegraful Român (Sibiu), 1982, nr. 20, p. 21—22.

130. **Le Conseil Oecumenique des Églises. L'engagement des Églises orthodoxes,** Lumière et Vie (Lyon), 162 (1983), p. 59—68.

131. **Integritatea Bisericii Ortodoxe Române,** Mărturia Ortodoxă 2 (1983), nr. 5, p. 51—60; și în Romanian Communion, 11 (1983), nr. 23—24, p. 15—25.

132. **People of God,** Calendarul Ortodox Credința (Detroit), 1983, p. 101—102.

133. **Eschatologie în Oekumene — Lexikon, Verlag Otto Lembek — Josef Knecht,** Frankfurt am Main 1983, p. 342—344.

134. **Dimensiunea hristologică a iconomiei mântuirii,** O 35 (1983), p. 236—244.

135. **Iisus Hristos într-o viziune cosmică,** MB 33 (1983), p. 288—293.

136. **Ortodoxia și mișcarea ecumenică,** MB 33 (1983), p. 503—508.

137. **Spiritualitate și morală,** BOR 101 (1983), nr. 9—10, p. 674—678.

138. **Starea de rugăciune,** O 35 (1983), p. 528—532.

139. **Învățătura ortodoxă despre viața viitoare,** O 36 (1984), p. 9—28.

140. **Théologie de la mission: themes actuels, questions a approfondir,** SOP 85 (februarie 1984), p. 17—21.

141. **La Théologie Ortodoxe aujourd'hui en Roumanie. La Theologie dans l'Église et dans le Monde,** (Les Études Theologiques de Chambesy, 4) Chambesy — Genève, 1984, p. 167—175.

142. **Reflections on Mission Theology and Methodology,** International Review of Mission, 73 (1984), nr. 289, p. 66—72.

143. **L'Orthodoxie: entre Tradition et Vie, In Necessaris Unitas, Mélanges offerts a Jean Louis Leuba,** Les Éditions du Cerf, Paris, 1984, p. 35—43.

144. **Un solo corpo in Cristo. La testimonianza comune dei cristiani,** L'Osservatore Romano, 19 ian. 1984, p. 5.

145. **Unitate — nume divin, Romanian Communion** 12 (1984), nr. 25—26, p. 12.

146. **L'Orthodoxie à l'est de l'Europe, Églises en Europe de l'Est. Dossier publié par l'EPER,** Juillet 1984, p. 6—9.

147. **La Résurrection. Bonne Nouvelle et témoignage,** in „Lettere mensuelle sur l'Evangélisation" (COE), avril 1984, p. 1—5.

148. **Despre Biserica Ortodoxă locală, Credința.** Calendar 1984 (Detroit), p. 95—97.

149. **La reception du BEM. Une orientation theologique orthodoxe, Bapteme, Eucharistie et Ministere. Une etape decisive vers l'unité chrétienne?,** Université de Geneve, 1984, p. 70.

150. **Interpretarea teologiei patristice,** ST 27 (1985), nr. 5—6, p. 347—355.

151. **Receptarea convergenţelor în credinţă. Rezultate din dialogul ecumenic,** ST 37 (1985), nr. 1—2, p. 127—134.

152. **Misiunea Bisericii la naţiuni,** Telegraful Român (1985), nr. 19—20, p. 3.

153. **Plinătatea trupului — Biserica,** Telegraful Român, nr. 33—34, 1985.

154. **La Teologia Ortodossa Romena,** Biserica Românească (Milano), 37 (1985), p. 19—24.

155. **Taina mântuirii în Hristos,** Telegraful Român (serie de articole), 34—48 (1985), 1—2 (1986).

156. **Cetatea în Biserică,** Telegraful Român 37—40 (1986).

157. **La „reception" des resultats des dialogues,** Études Theologiques nr. 5, Chambesy 1986, p. 286—293.

158. **Translation of the Bible and Communications of Faith Today, Translations of the Holy Scripture in the Orthodox Church,** Thessaloniky 1986, p. 123—130.

159. **Metoda teologică în dogmatica ortodoxă,** O 38 (1986), nr. 4, p. 23—31.

160. **Centenarul autocefaliei,** Îndrumător bisericesc, 1986, Alba Iulia, p. 99—101.

161. **Dr. W.A. Visser't Hooft (1900—1985),** O 28 (1986), nr. 3, p. 154—160.

162. **L'Orthodoxie et le Mouvement Oecumenique. Contribution orthodoxe au domaine de la mission,** Études Theologiques nr. 6, Éditions du Centre Orthodoxe de Chambesy, 1986, p. 201—215.

163. **Patriarhul Justin al Bisericii Ortodoxe Române,** BOR (1986), nr. 7—8, p. 13—15.

164. **Transfigurarea umanului şi a creaţiei în credinţa şi cultul icoanelor,** Telegraful Român 9—12 (1987).

165. **Unity and Mission. From the Perspective of the Local Church. An Orthodox view,** The Ecumenical Review 39 (1987), nr. 3, p. 265—270.

166. **The Eastern Orthodox in the Ecumenical Movement,** The Ecumenical Review 38 (1986), nr. 2, p. 216—227.

167. **Symbolic Values in the Contemporary Experience of Orthodoxy,** International Review of Mission 75 (1986), nr. 299, p. 270—278.

168. **Ortodoxia şi Mişcarea ecumenică. Speranţe şi dificultăţi,** Telegraful Român, 1—15 martie 1986.

169. **Teologie şi cultură,** Telegraful Român, nr. 43—44, 45—46/1986.

170. **Lumea care va să vină. Împărăţia lui Dumnezeu,** Telegraful Român, nr. 5—6, 7—8, 1987.

171. **Mari teologi români: Ioan Coman,** O 39 (1987), nr. 1, p. 157—160.

172. **Taina mântuirii în Hristos,** Îndrumător bisericesc, Bucureşti: Editura Arhiepiscopiei, 1987, p. 35—58.

173. **Mission and Secularization,** International Review of Mission 77 (1988), nr. 305, p. 117—130.

174. **Faith and Worship**, One world (Geneva), decembrie 1988, retipărit în Ecumenical Trends 18 (1989), nr. 2, p. 25—27.

175. **Cuvântul lui Dumnezeu în limba română**, în Dacoromania (Freiburg-Munchen), 7 (1988), p. 45—57.

176. **Un mare teolog ortodox, intelectual român şi gânditor ecumenic: Părintele Ioan Coman (1902—1987)**, O 40 (1988), nr. 1, p. 144-148.

177. **Preoţia în perspectiva ecumenică**, Îndrumător bisericesc, Timişoara, Editura Mitropoliei, 1988, p. 81—85.

178. **Consiliul Ecumenic al Bisericilor (1948—1988)**, Telegraful Român, nr. 47—48, 1988.

179. **Ogni Giorno è Pentecoste**, La Parola (Società Biblica in Italia, Roma), 5 (1990), nr. 1, p. 1.

180. **Cealaltă înfometare**, BOR 108 (1990), nr. 1, p. 49—52.

181. **Pentru o teologie critică şi creatoare**, VO, 1990, nr. 9—10.

182. **Educaţia religioasă şi importanţa ei astăzi**, VOR, (1990), nr. 17—18, p. 4—6.

183. **Încrederea în poporul Bisericii**, VO (1990), nr. 19—20, p. 1—2.

184. **Ecumenism — responsabilitatea ortodocşilor**, VO 1 (1990).

185. **Semne şi minuni ale iubirii**, BOR, 108 (1990), nr. 1—2, p. 80—82.

186. **Teologia română contemporană**, ST 42 (1990), nr. 1, p. 142—143.

187. **Demnitatea omului**, ST 42 (1990), nr. 2, p. 3—5.

188. **Teologia faţă în faţă cu Biserica de azi**, ST 42 (1990), nr. 1—2, p. 3—6.

189. **Spiritualitate pentru timpul nostru**, Geneva: CEB, 1990; reed. în ST 44 (1992), nr. 3—4, p. 3—24.

190. **Orthodox Input to the Canberra Theme**, în: Come Holy Spirit, Renew the Whole Creation (Editor Gennarios Limouris), Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass, 1990, p. 20—26.

191. **Teologia şi puntea metafizicii**, O 41 (1990), nr. 2, p. 175—180.

192. **Părintele Stăniloae**, VO nr. 19—20, p. 2.

193. **Convertirea**, VO nr. 53—54, 1991.

194. **Renewal in Mission**, IRM 80 (1991), nr. 317, p. 55—59.

195. **Towards an ecumenical Spirituality**, One World 169 (1991), p. 13—14.

196. **Creştinismul românesc în Europa de azi**, BOR 109 (1991), nr. 4—6, p. 40—43.

197. **Le schisme n'a plus de raison**, Itineraires (Geneva), 6 (1991), p. 18—19.

198. **Istoria nu se opreşte aici**, VO (1991), nr. 45—46, 15—30 iulie.

199. **Ecumenism in Time**, în One World, nr. 167, iulie 1991.

200. **Persecuţia s-a întors împotriva ei**, VO (1991), nr. 51—52.

201. **Uniatismul în România**, BOR 109 (1991), nr. 1—3, p. 29—32.

202. **Pe eşichierul istoriei (Ste skakiera tes istorias)**, Synaxy (Atena) 40 (1991), p. 17—22.

203. **Roumanie: une histoire et une esperance qui s'accomplissent,** SOEPI iulie/august 1992, p. 13—16 (versiunea engleză: **History and Hope in Romania,** One World (WCC, Geneva), nr. 177, july, 1992, pp. 6—7.

204. **Portretul Ortodoxiei (He eikona tes Orthodoxies),** Kath'Odon (Tesalonic), 1 (1992), p. 27—30.

205. **Changes in Romania,** One World, iulie 1992, p. 6—7.

206. **A Fresh Breath of Spirituality,** The Ecumenical Review 44 (1992), nr. 4, p. 429—432; retipărit în: Orthodox Visions of Ecumenism (Editor Gennadios Limouris), Geneva: WCC Publications, 1994, p. 213—216.

207. **Epifania — extinderea lui Dumnezeu pe pământ, VO** nr. 63, 1—15 ian. 1992.

208. **Spectrum of Ministry. An Orthodox Perspective,** Ministerial Formation (WCC Geneva), 60 (1993), p. 21—28.

209. **La moartea părintelui Stăniloae,** Candela (Stockholm) 20 (1993), p. 6—11.

210. **Dynamics of Liturgy in Mission,** International Review of Mission 82 (1993), nr. 327, p. 317—325.

211. **El Consejo Ecumenico de las Iglesias y el dialogo teologico con la Iglesias Catolica Romana,** Al Servicio de la Unidad... Sociedad de Educacion Atenas, Madrid, 1993, p. 281—286.

212. **La moartea Părintelui Stăniloae,** VO, 15 octombrie 1993, p. 6.

213. **Biserică, Naţiune, Limbă,** VO, 1993, p. 5 (vezi: Învierea, Timişoara, 1 aprilie 1993, p. 1).

214. **Cultura creştină — un comandament misionar actual,** în „Persoană şi Comuniune". Prinos de cinstire Părintelui Dumitru Stăniloae (1903—1993), Sibiu, 1993, p. 214—222.

215. **Ecclesiologia ortodoxă (în lb. greacă),** Kath'Odon (1993), p. 25—36.

216. **Ortodoxia,** Candela 20 (1993), nr. 2—3, p. 2—4.

217. **Challenge to the Orthodox Ecclesiology in the New European Situation,** în „Construction of a Common European Home" (Editor John S. Pobee), WCC Geneva, 1993, p. 51—86.

218. **Nueva Evangelizacion y Ecumenismo en la Europa del Este,** Renovacion Ecumenica (Salamanca), nr. 110—111, 1994, p. 41—47.

219. **Ecclesiologie et sociologie. Le defi de l'Europe post-communiste et l'enseignement social chretien (Editor Francis Fosi),** Éditions Universitaires Fribourg, 1994, p. 69—75.

220. **Romania: Orthodox Theological Education from 1948 to the present,** The Catholic World, vol. 237, 1994, p. 17—23.

221. **Le sens de renouveau dans l'Orthodoxie,** în Nikos Nissiotis, „Religion, Philosophy and Sport in Dialogue. In memoriam", Atena, 1994, p. 183—191.

222. **Episcopul, Biserica, poporul,** Îndrumător pastoral 1994 (Slobozia), 1994, p. 82—88.

223. **Venite, adoremus!,** Candela 21 (1994), nr. 4, p. 5—7.

224. **Intoarcerea la Dumnezeu. Tema mileniului al III-lea creştin,** VO (1994), nr. 122, septembrie, p. 1.

225. **Un eveniment de excepţie: Biblia comentată (de Arhiep. Bartolomeu Anania),** Renaşterea, (Cluj), nr. 1, ian. 1994.

226. **Starea de rugăciune,** Martyria, nr. 8, iulie, 1994.

227. **Reconstruirea ecumenismului local în România,** în VO, nr. 143—144, 1995.

228. **Imperativul unităţii tuturor creştinilor. Unitatea văzută a Bisericii universale,** VO, 16—30, iunie 1995.

229. **Exigenţele şi speranţele ecumenismului,** VO, iulie 1995.

230. **Unitatea Bisericii — tema misiunii creştine de azi,** VO, nr. 140, august 1995.

231. **Sinteză ortodoxă a teologiei dogmatice,** R.T. 5[77] (1995) nr. 3, p. 3—22.

232. **Troisieme millenaire: une rencontre pan-chretienne s'impose,** Choisir (Geneva), 429 (1995). p. 17—24.

233. **New Typology for Gospel and Culture Syntax,** International Review of Mission 84 (1995), nr. 334, p. 273—283.

234. **Building up the Church: A Demanding task,** în „Theology, Mini try and Renewal of God's People" (Editor John Pobee), Geneva: WCC Publications, 1996, p. 26—32.

235. **Steaua Magilor. Memoria Întrupării lui Hristos,** Candela 23 (1996), nr. 3—4, p. 3—4.

236. **Despre metodica predării religiei,** Chemarea Credinţei (1995), nr. 29—30.

237. **The Everyday Encounter between Gospel and Culture,** în „Ortodoxy and Cultures" (Editor Ioan Săuca), Geneva: WCC Publications 1996.

238. **Proclaiming Christ Today,** Orthodox-Evangelical **Consultation** (Alexandria, 1995), Geneva: WCC Publications, 1996, p. 16—29.

239. **Theology for Theology or Theology for Unity, Renewal and Mission?,** Teologie, Slujire, Ecumenism (extras din R.T., 6[78] (1996), nr. 3—4, p. 184—192).

240. **Taina lui Hristos Pascal,** Telegraful Român, nr. 13—16, 1996.

241. **Time to Unfold Orthodox Theology, Problems and Resources in Contemporary Trends,** Ministerial Formation (WCC Geneva), 73 (1996), p. 16—23.

242. **Credinţa personală şi practica slujbelor,** Iisus Biruitorul (Sibiu), iulie 1996.

243. **Lectio Divina,** Iisus Biruitorul, august 1996.

244. **Spovedania: a redeschide poarta spre Dumnezeu,** Iisus Biruitorul, septembrie 1996.

245. **Unde este Iisus istoric?, Iisus Biruitorul,** octombrie 1996.

246. **Biserica ortodoxă şi cultura politică,** Iisus Biruitorul, noiembrie 1996.

247. **Neu-Evangelisierung Europas. Orthodox Anfragen,** Una Sancta 52 (1997), nr. 2, p. 99—107.

248. **Dumnezeu nu închide cerul nimănui,** Iisus Biruitorul, ianuarie 1997.

249. **Teologia şi Biserica,** Iisus Biruitorul, mai 1997.

250. **Postmodernism: An Emerging Mission Issue,** International Review of Mission 86 (1997), nr. 343, p. 417—423.

251. **Via Stăniloae în teologia română,** VO, 1—15 septembrie 1997.

252. **Christians and Europe. An Orthodox reflections,** Epworth Review 25 (1998), nr. 1, p. 62—67.

253. **„Martyrium",** Lexicon Missions-Theologischer Grundbergriffe, Karl Muller-Theo Sundmeier ed., Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1987, p. 267—270 (versiune în lb. engleză în: „Dictionary of Mission", Orbis Book, Maryknoll, NY, 1997, p. 292—295).

254. **Dinamica Învierii în istoria şi misiunea Bisericii,** în vol.: „Ortodoxia şi unirea tuturor" (în lb. greacă), Ed. Mânăstirii Koutloumous, Karyes, Mount Athos, 1997, p. 119—125.

255. **Biserica — Una Sancta, în lumina Tradiţiei ortodoxe,** R.T. 7 (1997), nr. 3, p. 3—68.

256. **Ce sentiment va inspira jubileul creştinismului, anul 2000?,** VO, nr. 195, 1—15 ianuarie 1997, p. 5.

257. **Ce este misiunea?,** Iisus Biruitorul, 8 (1997), septembrie, p. 8.

258. **„Dar voi cine ziceţi că sunt Eu?" Experienţa contemporană a lui Hristos,** Iisus Biruitorul, noiembrie 1997, p. 8.

259. **Mărturisirea de credinţă în tradiţia ortodoxă,** O 99 (1997), nr. 3—4, p. 3—20.

260. **Discreţia în evlavia personală, disciplina în viaţa parohială,** Iisus Biruitorul, (Sibiu), noiembrie, 1997.

261. **Prefaţă la „The Experience of God",** (Dogmatica de D. Stăniloae, traducerea Ioniţă Barringer), vol. 2, în iunie 1998.

262. **Regeneration of Christian Mission in Urban Context in Romania,** (Braşov Report 1966), în IRM, LXXXVI (1976), nr. 343, pp. 475—431.

263. **The Orthodox Church in Post-Communist Eastern Europe,** The Ecumenical Review, vol. 50, nr. 2, aprilie 1998, p. 157—163.

264. **Celebrer le Jubilé du Conseil Oecumenique des Eglises,** La Lettre RECG (Geneva), nr. 9, iunie 1998, p. 14—19.

265. **Strategia misionară a Bisericii,** Iisus Biruitorul, nr. 23, 1—7 iunie şi nr. 24, 8—15 iunie 1998.

266. **Die Orthodoxe Kirche im nachkommunistichen Osteuropa,** Junge Kirche (Bremen), 6 iulie 1998, p. 335—343.

267. **Identitatea ecclesială ortodoxă în perspectiva ecumenică,** Lumina Lină (New York), 3 (1998), nr. 3, p. 7—21.

268. **Lecţie de sfinţenie din Moldova — Părintele Cleopa,** VO, nr. 221—222, 15 martie 1999.

269. **Modernitate/postmodernitate în creștinismul contemporan. Argumentare istorică,** Lumina Lină (New York), 4 (1999), nr. 3, p. 13-16.

270. **Experiența modernității în România,** Lumina Lină, nr. 4, 1999.

271. **Cel ce are urechi de auzit să audă,** Credința străbună, nr. 10. (2001), p. 1.

272. **Predecesorii. Viziunea lor ecumenică,** Credința străbună, nr. 11 (2001), p. 3.

273. **Cuvinte pentru ortodoxie. Lexicul teologiei ortodoxe de azi,** Credința străbună, nr. 3 (2002), p. 1.

274. **Istoricul teologiei române în învățământul universitar,** Credința străbună, nr. 4 (2002), p. 3.

275. **Binecuvântările învierii,** Credința străbună, nr. 5 (2002), p. 3.

276. **Viziunea biblică a Bisericii,** Credința străbună, nr. 6 (2002), p. 3.

277. **Preotul — discipolul iubit. Voturile preotului înscrise în hirotonia sa de către episcop,** Credința străbună, nr. 7 (2002), p. 3.

Referințe biografice și bibliografice:

Tineri teologi români în străinătate, B.O.R., 81 (1963), nr. 7—8, p. 717—723.

Romanian Orthodox Church News III (1973), nr. 2, p. 12—14.

Ortodoxia, 23 (1971), nr. 3, p. 345—347.

Sobornost 5 (1972), p. 333—334.

De la theologie orthodoxe roumaine. Bucharest: Éditions de l'Institute Biblique, 1974, p. 260—261, 272—284.

Studii Teologice 34 (1982), nr. 1—2, p. 111—113.

Ronald G. Roberson, Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues. Pontificium Institutum Orientale, Roma, 1983 (vezi cap.: „The Reception of Dumitru Staniloae's ecclesiology", care cuprinde o secție despre Părintele Profesor Ion Bria, inclusiv bibliografia).

Pr. Prof. Univ. Acad. Dr. Mircea Păcurariu, Dicționarul teologilor români, București: Univers Enciclopedic, 1996, p. 62—64.

Leon Howel (editor), Action in Faith. The World Council of Churches since 1975. WCC Publications, Geneva, 1982; Ch. Orthodox Involement, p. 25—26.

Abrevieri (reviste și edituri):

IRM — International Review of Mission (Geneva)
ST — Studii Teologice (București)
O — Ortodoxia (București)

EIBMBOR — Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române
GB — Glasul Bisericii (Bucureşti)
BOR — Biserica Or odoxă Română (Bucureşti)
MO — Mitropolia Olteniei (Craiova)
CEB — Consiliul Ecumenic al Bisericilor
VO — Vestitorul Ortodoxiei (Bucureşti)
MB — Mitropolia Banatului (Timişoara)
MMS — Mitropolia Moldovei şi Sucevei (Iaşi)
RT — Revista Teologică (Sibiu)
SOP — Service Orthodoxe de Presse (Paris)

Pr. Lect. Dr. NICOLAE MOŞOIU

Pr. prof. dr. AUREL JIVI, **Studii de istorie bisericească**, Editura Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2001, 205 p.

Numele părintelui Profesor AUREL JIVI e bine cunoscut în lumea istorică bisericească de la noi din țară și din străinătate. Participant de peste trei decenii la numeroase întruniri interne și internaționale, Prea Cucernicia Sa a publicat numeroase studii și articole în reviste din țară și străinătate (Biserica Ortodoxă Română, Studii Teologice, Mitropolia Ardealului, Mitropolia Moldovei și Sucevei, Revista Teologică, Ecumenical Review, etc.). De asemenea și-a adus o contribuție semnificativă în domeniul traducerilor, transpunând în grai românesc cunoscuta monografie închinată Mitropolitului Andrei Șaguna de reputatul istoric american Keith Hitchins intitulată: „Ortodoxie și Naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846—1873", lucrare apărută în variantă engleză în 1977 la editura Universității Harvard (SUA), iar în limba română în 1995, la editura Univers Enciclopedic. Tot la acest capitol amintim și recenta traducere din opera profesorului Alexandru Schmemann intitulată: „Pentru viața lumii. Ortodoxia și Sacramentele" (Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001).

Volumul de față grupează o parte dintre studiile pe care P.C. Sa le-a publicat în decursul timpului în diverse reviste de specialitate, unele fiind prezentate aici într-o formă nouă. Sunt abordate teme din aproape toate epocile mari ale istoriei bisericești universale, avându-se în vedere - atunci când se impunea - și dimensiunea românească a evenimentelor luate în discuție.

Lucrarea se deschide cu un studiu consacrat rolului revoluționar al istoriografiei bisericești care s-a evidențiat în raport cu istoriografia greacă și romană prin descoperirea dimensiunii istorice a timpului istoric, ceea ce l-a făcut pe un cercetător britanic să afirme că apariția istoriografiei bisericești a însemnat pentru istoriografie mai mult decât descoperirea Americii pentru geografie. Un alt studiu înfățișează cercetările transilvănene cu privire la istoria bisericească universală, avându-se în vedere contribuția preoților cărturari de pe lângă biserica Sfântul Nicolae din Șcheii Brașovului, a reprezentanților Școlii Ardelene, Samuil Micu și Petru Maior, a Mitropolitului Andrei Șaguna, a profesorilor de teologie Gheorghe Stănescu, Dumitru Stăniloae, Ioan Mihălcescu, Milan Șesan, Teodor Bodogae etc. Despre situația creștinilor în epoca persecutării Bisericii de către statul roman, aflăm amănunte din cercetarea corespondenței lui Pliniu cel Tânăr cu împăratul Traian (98—117). Ana-

lizarea corespondenței dintre cei doi, făcută de Părintele Profesor, ne ajută să ne facem o imagine asupra configurației creștinismului în vremea împăratului Traian a acuzelor care se aduceau creștinilor în acea vreme, din care desprindem că cei care rămâneau statornici în mărturisirea identității lor creștine erau executați fără a se căuta un alt motiv pentru aceasta, principala cauză a persecuției constituind-o așadar calitatea de creștin. Un alt aspect semnificativ care se desprinde din cercetarea corespondenței dintre Traian și Pliniu cel Tânăr este și informația cu privire la cult, la viața liturgică a creștinilor.

Problematica Sinoadelor Ecumenice este una dintre temele abordate cu predilecție de Părintele Profesor. Acest lucru e confirmat și de prezența în volum a două studii consacrate problematicii Sinoadelor Ecumenice. În primul studiu dedicat valorii ecumenice a Simbolului niceo-constantinopolitan, este evidențiată contribuția Simbolului la teologia trinitară, reliefându-se terminologia ecumenică a Simbolului prin conformarea acestuia cu Sfânta Scriptură. Sunt arătate, de asemenea, schimbările efectuate în textul stabilit la Niceea, evidențiindu-se fidelitatea față de adevărul originar formulat de cei 318 Părinți la Niceea în 325. În cel de-al doilea studiu consacrat teologiei icoanelor, Părintele Profesor arată că apărătorii icoanelor au văzut de la început în această problemă una de natură teologică și nu una de artă religioasă. Părintele Jivi atrage atenția asupra argumentelor teologice ale iconoclaștilor formulate la sinodul de la Hieria în 754, care nu erau lipsite de oarecare subtilitate. Sunt prezentate și umilințele la care au fost supuși iconodulii din partea împăraților iconoclaști, precum și lupta dârză a monahilor în fața împăraților iconoclaști. Părintele Profesor redă și hotărârile Sinodului VII Ecumenic, precum și receptarea defectuoasă a acestora de către regele francilor, Carol cel Mare, și teologii de la curtea acestuia. Studiul se încheie cu descrierea restaurării Ortodoxiei la 843 în timpul împărătesei Teodora.

Raporturile și contactele bisericești dintre Constantinopol și Roma în secolele XI-XV reprezintă o altă latură a cercetărilor întreprinse de Părintele Aurel Jivi. Un studiu interesant în acest sens îl constituie cel dedicat analizei sinoadelor unioniste de la Lyon (1274) și Ferrara-Florența (1438-1439), în care se abordează contextul politic și religios în care s-au ținut aceste sinoade, discuțiile teologice, diferențele care caracterizează aceste două încercări de unire dintre răsăriteni și apuseni. În cadrul contactelor bisericești dintre Răsărit și Apus, la nivelul discuțiilor teologice, un rol foarte important l-au avut traducătorii, cărora Părintele Jivi le dedică un studiu amplu, reliefând contribuția lor la lămurirea noțiunilor și termenilor teologici folosiți de ambele sfere creștine.

E bine cunoscut faptul că în toate epocile istoriei, Biserica, prin slujitorii ei, a fost un factor de promovare al culturii, foarte multe scrieri bisericești constituind primele încercări culturale în viața multor popoare care s-au creștinat. Oamenilor Bisericii din Răsărit care au fost creatori de alfabet în cadrul comunităților în care au predicat Evanghelia, le este dedicat un studiu care evidențiază contribuția lor la crearea alfabetelor

limbilor în care au propovăduit. E vorba de Ulfila, episcopul goților, de Mesrop la armeni, de Chiril și Metodie la slavi, etc. Reținem din acest studiu și argumentele lui Chiril aduse în sprijinul apărării limbilor naționale și cele despre importanța traducerii Sfintei Scripturi și a cărților de slujbă în limba poporului.

În ce privește personalitatea Patriarhului Dositei al Ierusalimului, Părintele Profesor se oprește într-un alt studiu asupra operelor bizantine editate de acesta în Țările Române. Reținem faptul - evidențiat de Părintele Profesor - că datorită ofensivei catolice în Transilvania, Dositei va acorda o atenție deosebită tipăririi unor lucrări polemice împotriva Bisericii Catolice, care să contracareze ofensiva catolicismului.

Un studiu foarte interesant este cel care abordează însemnările despre biserici și mânăstiri din Țara Românească în jurnalul de călătorie al unui preot englez din secolul al XVIII-lea. Un tablou elocvent este cel al descrierii bisericii din Câineni (Vâlcea) și a bisericii „Sfântul Gheorghe Nou" din București. Se face mențiune de existența a 400 de biserici și mânăstiri în București la acea vreme. Demne de reținut sunt și descrierile unor elemente specifice spiritualității ortodoxe din Țara Românească.

Alte două studii din volum sunt consacrate începuturilor vieții bisericești la românii din America și începuturilor relațiilor ecumenice dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Anglicană, care l-au avut în centru pe arhiereul Teodor Scorobeț.

Ultimul studiu al volumului este consacrat unei probleme care a revenit în actualitate astăzi și în contextul românesc. E vorba de problema uniatismului. Părintele Profesor va acorda atenție contextului politic și religios care a dus la realizarea unirilor de la Brest-Litovsk și Ujgorod, precum și tratamentul pe care ierarhia catolică l-a acordat „uniților", în urma căruia mulți au revenit la ortodoxie.

Remarcăm în încheiere faptul că demersurile Părintelui Profesor Aurel Jivi se înscriu într-un domeniu de cercetare inedit în spațiul istoriografiei bisericești românești, fapt ce sporește și mai mult importanța acestui volum.

Pr. Lect. ION ALEXANDRU MIZGAN

Gherasim Cristea, Episcopul Râmnicului, **Viața Sfântului Martir Constantin-Vodă Brâncoveanu și a celor împreună pătimitori cu Dânsul,** Editura Episcopiei Râmnicului, Râmnicu Vâlcea, 2001, 200 p.

Prea Sfințitul Gherasim este cunoscut ca un mare iubitor de cultură, de frumos și cu o bogată activitate, este preocupat mereu de a evidenția personaje sfinte din istoria Bisericii Ortodoxe Române. Binecredinciosul Voievod Constantin Brâncoveanu își găsește în monografia alcătuită cu râvnă și pasiune de ierarhul neobosit, în condiții grafice excepționale, adevărata reconstituire a vieții și activității sale complexe. Munca de cercetare și documentare în alcătuirea acestei lucrări se constituie într-o mare contribuție pentru o pagină de Sinaxar privitor la Sfânt.

Cartea are un „Cuvânt înainte" semnat de acad. Virgil Cândea care ne atrage atenția că ea „se deosebește atât prin viziune, cât și prin scop, de multe lucrări", pentru că „nu urmărește înfățișarea personalității și operei omului politic care a cârmuit cu înțelepciune „... scopul ei fiind „în primul rând unul duhovnicesc". În alcătuirea acestei monografii, P. S. Gherasim a folosit, „documente, manuscrise, monumente religioase, cărți vechi", pentru a pune în lumină „acea parte din personalitatea și trăirea marelui domnitor român Constantin Brâncoveanu care l-a învrednicit să slujească Biserica precum puțini suverani creștini ai timpului său, și care i-a dat puterea să mărturisească pe Hristos până la moarte de mucenic".

În capitolele consacrate vieții și activității Sfântului, aproape fiecare secvență este interpretarea printr-un precept din Sfânta Scriptură: Nașterea, copilăria și ucenicia Sfântului sunt capitole din care reiese că domnitorul de tânăr a cercetat biblioteca Cantacuzinilor unde se găseau cărți laice și scrieri ale Sfinților Părinți, care i-au fost hrană lăuntrică.

Încoronat de puternicul Dumnezeu, după ce trece prin mai multe demnități ajunge pe scaunul de domn al Țării Românești, la 29 octombrie 1688, la stăruințele tuturor boierilor și dregătorilor țării.

„Fericiți făcătorii de pace", este un capitol în care se pune în lumină faptul că înțeleptul domnitor își asigura pacea țării sale nu numai cu mijloacele oamenilor, „ci înainte de toate cu ajutorul lui Dumnezeu". Pentru a ilustra acest aspect vom desprinde o mărturie din cronica lui Radu Greceanu: „Domnul, mergând la Buzău, la ghenarie în 6 zile, au făcut Boboteaza acolo, și cu toată rânduiala ei, făcând slujba în episcopie cu boierimea, cu ceilalți, cu toți slăveau și măreau pe Dumnezeu de toate câte erau, și cu toată inima toți se rugau ca să se milostivească Sfântul Dumnezeu de ticăloasa țară, și pe domnul să-l ție și să-l păzească, ca fără

de mare pustiirea ei să potolească focul de oşti ce ardea şi era într-însa, şi la o linişte să o aducă".

În persoana marelui domnitor „Dreptatea şi pacea s-au sărutat", căci multe mărturii dovedesc faptul că el făcea judecăţi drepte arătându-se de multe ori milostiv, răbdător şi iertător. Prin judecăţile drepte Sfântul Constantin a „pregătit măsurile de reformă ce se vor lua de urmaşii lui şi care vor duce cu timpul la desfiinţarea şerbiei şi eliberarea deplină a ţăranilor".

Alte capitole pun în evidenţă alte noi dimensiuni:

„Belşug întru toate", era în timpul său în Ţara Românească care ajunsese la o mare înflorire atât în ce priveşte „bogăţia roadelor, viaţa oamenilor, propăşirea învăţăturii, a meşteşugurilor şi a artelor, cât şi pacea cu vecinii...".

„Milostiv şi iubitor de Sfintele Biserici", atât în Ţara Românească, unde istoricii consemnează 15 biserici zidite din temelie de domnitor cât şi în Ardeal unde a zidit şi reparat numeroase locaşuri de cult - Făgăraş, Sâmbăta de Sus etc. Despre toate aceste biserici se fac referiri detaliate, care sunt socotite „cele mai reuşite din toată arhitectura şi arta creştină românească".

Om luminat cu învăţătură aleasă a înţeles marele rol al cărţii, ceea ce l-a determinat să tipărească multe cărţi creştine. În capitolul „Apostolatul prin cărţi Sfinte şi tipar", autorul pune în lumină acest aspect al activităţii Sfântului, care prin cele 9 tipografii din Ţara Românească a tipărit 84 de cărţi în română, greacă, slavonă şi arabă.

„Ispitele Sfântului Constantin pentru întărirea credinţei" au fost biruite încă de la alegerea sa în scaunul domnesc, ca: „necontenitele cereri ale Împărăţiei otomane, vestită prin lăcomia şi cruzimea ei, vrăjmăşia unor boieri care voiau să-i surpe tronul, pe lângă greutăţile obişnuite ale cârmuirii ţării şi ameninţările unor popoare vecine gata să năvălească în pământul românilor - ungurii dinspre Ardeal, cazacii dinspre Ucraina, tătarii din Bugeac, turcii de la miază-zi".

În capitolul „Fericiţi veţi fi când vă vor prigoni pre voi..." este prezentat episodul martiric al Sfântului şi fiilor săi: Constantin, Ştefan, Radu şi Matei şi cu sfetnicul său Ianache, la Constantinopol, în anul 1714.

„Pedeapsa lui Dumnezeu pentru uciderea Sfinţilor Brâncoveni", este locul unde se lămureşte pe baze documentare cauzele care au dus la sfârşitul mucenicesc.

„Sfântul Constantin şi cei împreună cu Dânsul", vor intra în conştiinţa posterităţii nu prin demnităţi, avere sau înţelepciune, ci prin „darul scump al credinţei în Dumnezeu şi cununa ei: mucenicia".

Marele Voievod a fost preţuit de cei care l-au cunoscut încât din timpul vieţii sale şi s-a bucurat de „Cinstirea de la oameni cunună de la Dumnezeu". Urmaşii, de asemenea l-au cinstit, încât Sfântul Antim Ivireanul îl numeşte „icoană vie a lui Dumnezeu pe pământ".

Cartea se încheie cu un capitol în care sunt redate „Din cuvintele şi învăţăturile Sfântului", vestite sau scrise, (pentru prima dată în cultura noastră), din care amintim: „Supunerea faţă de Dumnezeu", „Întâia da-

torie a domnitorului: jertfa până la moarte", „A doua datorie a domnitorului: judecata dreaptă", „Altă datorie a domnitorului: dărnicia", „Păstrarea dreptei credințe" ..., „Să învățăm în tot timpul și locul", „Ierarhul vrednic și pacea în Biserică" ... „Nădejdea eliberării", „Slavă lui Dumnezeu pentru toate"!".

Cele 37 de reproduceri ilustrează textul, bogatele note de subsol - 163, conferă lucrării caacterul științific și fac din ea o plăcută, interesantă și folositoare lectură, „care ne ajută să ne vedem mai drept înaintașii și să ne împlinim după cuviință datoriile de a-i cinsti și de a le urma pilda" (Virgil Cândea).

Pr. NICOLAE MOGA

Radu Preda, **Biserica în Stat. O invitaţie la dezbatere,** tipărită cu binecuvântarea Î.P.S. dr. Serafim Joantă, Mitropolitul ortodox al Germaniei şi Europei Centrale, Editura Scripta, Bucureşti 1999, 172 p.

Faptul că literatura canonică românească este săracă, este un adevăr incontestabil. La fel de incontestabile sunt şi motivele. Iată că o carte de mare folos ne propune ieşirea din acest impas. Este vorba de cartea lui Radu Preda, *Biserica în stat. O invitaţie la dezbatere,* tipărită cu binecuvântarea Î.P.S. Dr. Serafim Joantă, Mitropolitul ortodox al Germaniei şi Europei Centrale, Editura Scripta, Bucureşti, 1999, 172 p. Este propriu-zis o carte ce ţine nu atât de dreptul canonic ortodox, cât mai ales de dreptul civil eclesiastic, domeniu în care nu s-a mai scris de foarte mult timp. Mai exact este vorba de o dezbatere asupra relaţiilor dintre Biserică şi stat (eu prefer să scriu „stat“ cu „s“ mic, pentru că nu există nici o justificare juridică, canonică sau lingvistică pentru „S“ mare) în ţara noastră, în contextul în care legea cultelor comunistă din anul 1948 nu mai poate fi valabilă, iar o nouă lege a cultelor este încă în chinurile facerii. Din nefericire, în toată mass-media nu s-au dat decât puţine informaţii de fond cu privire la această lege, iar cele care s-au dat au constat fie numai în proteste la adresa ei, fie numai în afirmaţii incompetente. O adevărată dezbatere creatoare a lipsit şi lipseşte din presă, de la posturile TV sau radio, şi din partea specialiştilor şi din partea cultelor. Toate acestea arată cât de binevenită este cartea ce o prezentăm.

În primul capitol al cărţii, „Un proiect legislativ între realizări şi aşteptări“, sunt prezentate 11 teze justificative la adresa noii legi a cultelor fără de care societatea noastră nu poate intra în deplină normalitate. În capitolul următor, „Biserica în Stat“ (personal aş fi optat pentru expresia „Biserica şi statul“ ca să nu se creeze o tendinţă subordonaţionistă exploatată de comunişti prin aşa-zisul „drept de control al statului asupra cultelor“; apoi această expresie nu corespunde total nici realităţii, pentru că Biserica Ortodoxă Română se întinde din America până în Australia, şi din Suedia până în Africa, „performanţe“ pe care nu le are statul român!), sunt dezbătute în acest context limitele democraţiei, statutul Bisericii şi cultelor în comunism, contextul politic şi confesional actual, provocarea post-modernă, termenii juridici ai libertăţii religioase, dimensiunea naţională a credinţei, prozelitismul, învăţământul confesional şi etnic, patrimoniul cultelor şi asistenţa socială şi se încheie cu prezentarea situaţiei din alte ţări post-comuniste. Subiecte de maximă actualitate. De reţinut este argumentaţia deosebit de pertinentă pentru ca Biserica Ortodoxă Română să fie recunoscută ca Biserică Naţională, fapt ce nu înseamnă „Biserică de stat“. Distincţie esenţială! Este într-adevăr dureros, aşa cum sublinia şi Î.P.S. Bartolomeu Anania, că în România sunt posibile ziare

naţionale, echipe naţionale, teatre naţionale, televiziuni naţionale, bancă naţională etc...., până şi loterie naţională, dar nu avem voie Biserică Naţională!? Biserica Ortodoxă Română nu trebuie să renunţe sub nici o formă la *dreptul* ei (nu pretenţie, nu moft, nu favoare!) de a fi recunoscută ca Biserică Naţională.

Urmează apoi un „Excurs" în care sunt prezentate patru modele de relaţii dintre stat şi Biserică, este vorba de *separaţie radicală* (modelul francez), *identificare totală* (modelul englez), *cooperarea distinctă* (modelul german) şi un posibil *model ortodox* (post-bizantin). Informaţiile privind modelele apusene sunt foarte pertinente. Lăudabil este interesul pentru crearea unui model post-bizantin (chiar dacă el nu apare clar conturat), care pleacă de la „simfonia bizantină" şi se apără de ispitele secularismului apusean. Aceasta este misiunea noastră cea mai importantă pentru societatea românească de acum şi concretizarea ei se poate face numai printr-o nouă lege a cultelor care să corespundă atât tradiţiei bizantine, cât şi realităţilor europene. În acest sens nu credem că este vorba neapărat de o „trecere" de la „Kirchenrecht" (drept canonic) la „Staatskirchenrecht" (drept civil eclesiastic) sau de o „depăşire" a dreptului canonic (p. 122). Cei doi termeni definesc două discipline înrudite, dar distincte şi clar conturate. Dreptul canonic nu trebuie „metamorfozat", ci — mult mai simplu, dar mai greu — trebuie înţeles şi aplicat. Este vorba, de fapt, de orientarea interesului nostru către un adevărat *drept civil eclesiastic,* drept complet dispărut în perioada comunistă care trebuie astăzi renăscut, în mod autentic şi în acord cu dreptul canonic. Ignorarea directă a *dreptului civil eclesiastic,* şi indirectă a *dreptului canonic,* de către jurişti continuă, din păcate, şi astăzi. În toate facultăţile de drept din Apus se studiază şi dreptul canonic, fapt care la noi nu se mai întâmplă de la cel de-al doilea război mondial. Numai reorientarea juriştilor spre studiul dreptului canonic poate duce la refacerea unui drept civil eclesiastic autentic, eliberat de orice sechele totalitariste. Până atunci această lipsă o pot suplini canoniştii cu o bună pregătire juridică, condiţia fiind doar aceea de a fi ascultaţi.

Este foarte adevărat că „năzuinţa către un model ortodox în relaţia dintre Biserică şi Stat este un act european de recuperare a moştenirii creştine de la baza continentului" (p. 123). Pe lângă aceasta nu trebuie uitat faptul că toate sistemele juridice europene se bazează pe dreptul romano-bizantin receptat prin intermediul dreptului canonic catolic. O receptare a dreptului romano-bizantin prin intermediul dreptului canonic ortodox (modelul post-bizantin) înseamnă de fapt desăvâşirea şi completarea aceluiaşi proces european, într-o Europă integră.

Cartea D-lui Radu Preda se încheie cu câteva „Concluzii deschise" şi competente. În final se reproduce proiectul Legii Cultelor înaintat Parlamentului României. Acest proiect încă nu a trecut. Recomandăm tuturor, mai ales celor care vor avea responsabilitatea refacerii şi aprobării acestui proiect, să citească şi cartea D-lui Radu Preda. Ar pricepe mult mai mult din ceea ce vor trebui să vrea şi să facă.

Pr. Lect. Dr. IRIMIE MARGA

Axel Bayer, **Sciziunea creştinismului. Aşa-numita Schisma Orientală din 1054 (Spaltung der Christenheit. Das sogennante Morgenländische Schisma von 1054)**, Köln/Weimar/Wien 2002, 274 p.

Atenţia dedicată astăzi de istorici schismei de la 1054 nu mai surprinde pe nimeni, deoarece a marcat nu numai relaţiile dintre Apus şi Răsărit ci şi istoria lumii întregi. Acest interes pentru evenimentele petrecute în urmă cu aproape o mie de ani, a crescut considerabil după ce, pe data de 7 decembrie 1965, patriarhul Atenagora şi papa Paul al 6-lea au anulat bulele de excomunicare. În seria unor apariţii pe această temă se numără şi lucrarea istoricului german, Axel Bayer, intitulată „Sciziunea creştinismului. Aşa-numita Schismă Orientală din 1054" şi apărută în acest an la editura Böhlau. Lucrarea reprezintă chiar teza de doctorat a istoricului mai sus-numit, teză susţinută în anul 2000 la Universitatea din Köln.

În introducerea lucrării sale, istoricul Bayer atrage atenţia asupra faptului că cercetătorii au avut şi au păreri diferite despre data la care s-a produs această ruptură. El încearcă să demonstreze (ceea ce va reuşi cu mare succes!) pe parcursul întregii lucrări, că schisma a fost un proces îndelungat început în secolul IV şi finalizat doar în secolul al XII-lea!

Desigur, el tratează pe scurt evenimentele care au marcat prima etapă a schismei, începând cu încoronarea lui Carol cel Mare la anul 800, acordând apoi un spaţiu mai amplu evenimentelor din preajma anului 1054.

Astfel, în primul capitol înfăţişează evoluţia diferită din Orient şi Occident, unde se accentuează sistemul sinodal-episcopal, respectiv primatul papal. Acest proces de separare început chiar în secolul IV, se accentuează datorită tensiunilor din timpul patriarhului Fotie. Autorul analizează atent şi relaţiile tron-altar din Imperiul bizantin. El subliniază faptul că evenimentele religioase au fost marcate în primul rând de cele politice. Nu trebuie neglijată nici informaţia că, controlul unor teritorii ca Iliricul sau sudul Italiei, au marcat un conflict permanent între cele două părţi ale creştinătăţii. Una dintre cele mai delicate probleme religioase o reprezintă încă din timpul lui Fotie, discuţia asupra lui Filioque.

La începutul secolului al X-lea creşte prestigiul Bizanţului asupra sudului Italiei, care reuşeşte să readucă provincii ca Longobardia şi Calabria sub sfera sa de influenţă. Lucrurile vor lua însă o cu totul altă turnură atunci când împăraţii ottoni încep să-şi impună tot mai mult poziţia în Italia. De fapt, capitolul al 2-lea al lucrării, este dedicat tocmai analizării relaţiilor papalo-bizantine din timpul împăraţilor ottoni. Un eveniment grav s-a produs în anul 968, când papa n-a mai recunoscut autoritatea Bizanţului asupra Romei, ci pe cea ottoniană. Relaţiile se vor în-

răutăți și mai mult sub împăratul Otto III, care, urcat pe tron în 982, reușește să ridice pe scaunul papal pe primul papă german, pe nepotul său Bruno (papa Grigorie V), în 996. Contrar poziției lui Michel care afirmase că tensiunile s-au datorat numai apropierii Papalității de Imperiul apusean, Bayer scoate în evidență și rolul jucat de sudul Italiei!

Autorul analizează atent și ruptura petrecută sub papa Sergiu al 4-lea (1009/12), neglijată până acum de cercetători, schisma care se pare că a persistat și sub următorul papă, Benedict al 8-lea, care, după încoronarea împăratului Heinrich al II-lea (1014), a început o politică antibizantină.

Această ruptură a fost depășită în jurul anului 1025, astfel că, între 1025 și până în 1052 se constata o nouă apropiere între Bizanț și Papalitate.

Autorul demonstrează în capitolul al 3-lea că teoria potrivit căreia ruptura din timpul papei Sergiu al IV-lea a continuat și la 1054 a marcat doar punctul culminant, este falsă. În sprijinul afirmației sale amintește un document georgian din 1029/30 în care este amintit numele papei, semn că nu exista nici o ruptură! Tot în acest capitol, autorul analizează programul reformei bisericești al papei Leon al IX-lea (1049-1054), care-și propusese să realizeze creșterea prestigiului Bisericii Romei prin lupta împotriva căsătoriei preoților, dar mai ales prin impunerea primatului jurisdicțional. Ultimul punct și mai ales politica Papalității în sudul Italiei, unde în 1049 papa a numit un arhiepiscop misionar pentru Sicilia, un teritoriu care și-n timpul dominației arabe (827-902) se afla sub jurisdicția religioasă a Bizanțului, au marcat evenimentul petrecut la anul 1054. Papalitatea a desfășurat și de această dată o politică duplicitară. Astfel, aceasta dorea totuși un tratat cu Bizanțul, deși ar fi folosit și alte mijloace pentru impunerea primatului său. Acest lucru ar putea fi dedus din faptul că papa Leon al IX-lea, primind o scrisoare de întronizare de la patriarhul Petru al III-lea al Antiohiei, n-a reacționat la lipsa lui Filioque. El îi atrăgea doar atenția celui din urmă că n-are voie să se căsătorească a doua oară (acesta fusese căsătorit înainte de a intra în cler!), fapt contrar programului politicii sale de reformare a papalității.

De notat e și faptul că, deși ruptura din timpul papei Sergiu al IV-lea a fost aplanată, scrisorile de întronizare și numele papei în diptice n-au fost reluate.

Într-un alt capitol (al 4-lea), autorul analizează în amănunțime evenimentele din 1053/54. Aici amintește de măsurile luate de patriarhul Cerularie, care între jumătatea anului 1052 și începutul lui 1053, a închis bisericile latinilor din Constantinopol, pentru că foloseau azima. Ba mai mult, sachelarul (al doilea om în Biserica bizantină după patriarh) a aruncat la pământ azima consacrată, călcând-o apoi în picioare. Călugării latini nu erau acceptați nici la slujbele grecilor pe motiv că nu aveau barbă. Unii dintre ei au fost chiar rebotezați pentru că Biserica latină practia botezul printr-o singură imersiune. Vina îi aparținea deci patriarhului care a început atacurile! În același timp arhiepiscopul de Ohrida,

Leon, a redactat (nu se știe dacă din încredințarea lui Cerularie!) o scrisoare în care aducea următoarele atacuri latinilor: folosirea azimei, postul de sâmbăta, faptul că mănâncă animale sugrumate și renunțarea la cântarea lui Aliluia din timpul postului. Autorul face aici o remarcă importantă: spre deosebire de Fotie, Leon a luat atitudine numai împotriva unor practici disciplinare și liturgice (p. 65). Numai folosirea azimei putea fi considerată ca având implicații dogmatice, lucru care se va și întâmpla! Autorul respinge teoria lui Dvornik, care susținea că atacurile au fost doar un răspuns la măsurile luate de Papalitate în sudul Italiei, prin impunerea propriei jurisdicții și schimbarea ritului, încercând să susțină în mod speculativ ideea că atacurile trebuie să fi avut cauze politice, deoarece patriarhul, care devenise un fel de papă pentru Orient, dorea să micșoreze prestigiul Romei pentru a câștiga primul loc în pentarhie! El susține că patriarhul n-a fost străin de jocurile politice și că s-a călugărit pentru a nu fi pedepsit, după ce participase la un complot împotriva împăratului bizantin, în 1040.

Papa primește scrisoarea lui Teofil de Ohrida prin intermediul episcopului Ioan de Trani și a cardinalului Humbert (care a și tradus-o; nu se știe cât de bine acesta stăpânea greaca!) și-i pregătește un răspuns, pe care nu-l mai trimite, pentru că situația politică nu-i permitea și o înrăutățire a relațiilor cu Bizanțul. Scrisoarea e foarte importantă deoarece scoate în evidență viziunea papei despre primatul papal: Biserica Romei neputând greși, orice acuză adusă (chiar liturgică) reprezintă o erezie. În concepția papei, cum bine observa autorul, nu mai era loc pentru structura sinodal-episcopală a Bisericii bizantine. Papa trebuie să fie singurul cap, iar toți ceilalți episcopi, supușii lui.

Înfrânt de normanzi la Civitate, papa îl trimite pe episcopul Ioan de Trani la Constantinopol, pentru a cere ajutor. El cere patriarhului să recunoască valoarea Euharistiei săvârșite cu azimă. Probabil presat de împărat, Cerularie se declară de acord de a strânge relațiile cu Roma. Astfel, papa trimite o delegație la Constantinopol formată din: Humbert de Silva Candida, Petru de Amalfi și cancelarul Bisericii romane, Friedrich de Lotringia. În timp ce tonul scrisorii adresate împăratului era unul promițător, pentru patriarh era un motiv de scandal: era acuzat că e neofit și că totuși, din această condiție, își permite să atace scaunul de la Roma și că folosește titlul de „patriarcha universalis", respins de însuși papa Grigorie cel Mare. Autorul subliniază cu multă obiectivitate că patriarhul înțelegea prin acest titlu doar Imperiul bizantin și nu întreaga lume creștină. Așezați în spatele mitropoliților la sinodul adunat la Constantinopol, legații nemulțumiți prezintă „Dialogus", probabil o operă comună a lor, în care-i acuză pe greci, printre altele, că nu botează copiii sub opt zile, aflați în pericol de moarte și-i avertizează, pe Cerularie și Teofil, că vor fi excomunicați dacă nu fac penitența și nu-și recunosc greșeala. La aceste acuze răspunde misticul bizantin Niceta Stihatos, acuzându-i la rândul lui pe latini pentru folosirea azimelor și postul de sâmbăta. Legații mai atacă folosirea căldurii și a ritului Zeon (modul în care

se pogoară Sfântul Duh asupra darurilor euharistice)! Apoi se ajunge la Filioque, subiect continuat de legaţi şi Niceta, în mânăstirea Studion. Văzând că iniţiativa lor n-are rezultat, legaţii încearcă să-l influenţeze pe împărat să-l depună pe patriarh şi astfel, să impună practicile Romei, acţiune neconcretizată însă.

Evenimentele din 16 iulie sunt prezentate în amănunţime. Putem sesiza aici un lucru până acum necunoscut sau probabil neglijat: după depunerea bulei pe masa altarului Sfintei Sofia, legaţii au plecat spre casă doar pe 18 iulie (deci două zile mai târziu!) şi nu imediat, cum se susţinuse, nu înainte însă de a primi daruri din partea împăratului pentru scaunul papal. La întrebarea dacă actul din 16 iulie a fost valabil, deoarece papa murise pe 19 aprilie, autorul încearcă să demonstreze că da, deoarece în anul 1965 nimeni n-a pus în discuţie acest lucru, dar şi prin exemple asemănătoare (1058), care confirmă regula. La cererea împăratului, îndemnat de patriarh, legaţii au revenit la Constantinopol pe 20 iulie, dar convinşi că nu vor realiza nimic, o zi mai târziu şi-au reluat drumul spre casă. Bizantinii adunaţi în sinod, în frunte cu Cerularie, îi excomunica pe legaţi, pe Argyros, guvernatorul Siciliei şi pe fiul şi ginerele acestuia. Curios e că nu-l anatematizează pe papă. Probabil ştiau că murise, lucru presupus şi de autor.

În capitolul al 5-lea, autorul prezintă contactele lui Cerularie cu celelalte patriarhate, cărora le prezintă cursul evenimentelor într-o lumină falsă. Patriarhul Antiohiei îi răspunde subliniind că Filioque e într-adevăr o problemă. Totuşi, îi numeşte pe latini „fraţii noştri", socotind celelalte puncte divergente ca fiind secundare. Nu se cunoaşte reacţia patriarhatelor de Alexandria şi Ierusalim, fapt ce dovedeşte că schisma s-a produs numai între Constantinopol şi Papalitate!

În ce priveşte receptarea bulelor şi poziţia contemporanilor, nu este surprinzător faptul că nu li s-au acordat mare importanţă: papii următori n-au făcut nici o apreciere vizavi de cele întâmplate, în timp ce în arhiva Patriarhiei bizantine nu se află nici un document care să ateste această schismă! Aceste dispute erau aproape un lucru normal la vremea respectivă. Nu trebuie să uităm faptul că, între anii 337—843, s-au produs nu mai puţin de 7 schisme între Bisericile bizantină şi cea romană.[1]

Până în timpul împăratului bizantin Mihail al 8-lea Paleologul, interesat de o unire cu Roma (sinodul de la Lyon - 1274 -), avem puţine referiri la evenimentele din 1054: mărturiile a doi legaţi (Friedrich şi Pantaleon) din partea latinilor şi un panegiric rostit de Mihail Psellos în anul 1061, în memoria lui Cerularie.

În capitolele 6-10, autorul prezintă relaţiile Imperiului bizantin cu Biserica Romei până la sfârşitul secolului al XI-lea, subliniind încercă-

---

1 PARESSE, Michel, Die westliche Christenheit im 10. und in der erste Hälfte des 11. Jahrhunderts, in: Die Geschichte des Christentums 4, Freiburg/Basel/Wien, 1994, p. 874, nota 343.

rile repetate din partea ambelor părți, de a realiza un tratat împotriva normanzilor și a turcilor. Aici merită amintit și faptul că, în anul 1078 Roma a rupt pentru prima dată relațiile cu Bizanțul, când papa Grigorie al 7-lea l-a excomunicat pe împăratul Nicefor III, o greșeală care excludea o reușită de impunere pe cale diplomatică, lăsând o unică posibilitate: aceea de a se impune cu ajutorul forței militare. Ch ar dacă următorii papi, Victor III și Urban II, s-au străduit să refacă unitatea bisericească, împreună cu împărații bizantini, încercările lor au rămas fără rezultat.

Ba mai mult, ele se vor înrăutăți în timpul primei cruciade, când cruciații înfățișează câteva eparhii latine și schimbă patriarhul de Ierusalim cu un latin, care printre primele măsuri luate, a alungat pe toți preoții și călugării orientali din Cetatea Sfântă și a schimbat ritul cu cel latin.

Chiar dacă au existat și poziții mai conciliare, ca cele ale lui Anselm de Canterbury sau Teofilact de Ohrida, acestea au reprezentat numai niște cazuri izolate.

În penultimul capitol (al 11-lea), autorul prezintă încercările de aplanare a conflictului, făcute la începutul secolului al XII-lea. Prezintă în amănunt discuțiile purtate în anul 1112 la Constantinopol, de arhiepiscopul de Milan, Petru Grosolanul și teologul grec, Niceta Se'des, care pentru prima dată folosește argumentul întâietății Constantinopolului, prin întâia chemare a Sf. Andrei la apostolat, argument pe care autorul îl numește „legenda Sf. Andrei" (p. 194). Niceta face chiar un joc de cuvinte: Karai — căpetenii, fiecărei litere corespunzându-i un scaun apostolic. Potrivit acestui joc, Romei i-ar reveni numai locul trei în pentarhie!

Că lucrurile se îndreptau într-o direcție nedorită, îl demonstrează faptul că împăratul bizantin Alexios I trimite numai un laic în 1113, la Roma, pentru tratative. Încercările papei Pascal II și ale împăratului Alexios I, care păreau să aibă vreo izbândă, rămân fără rezultat, deoarece în 1118 mor amândoi.

Ruptura ireparabilă se va produce însă câțiva ani mai târziu, în 1204, când cruciații vor cuceri Constantinopolul, lucru greu de uitat chiar pentru contemporanii noștri greci.

În mod firesc, în ultimul capitol, autorul își prezintă concluziile, subliniind încă o dată că schisma a fost un proces lung, încheiat doar în 1204! Aici merită amintit și un fapt care provoacă zâmbetul: unele izvoare bizantine au fixat schisma în anul 778 sau chiar în 1439! (p. 212).

Ca și întreaga lucrare, este interesant și apendicele pe care autorul l-a dedicat, în câteva pagini, controversei folosirii azimelor. Poate surprinde faptul că până în anul 1054, numai o singură dată au apărut tensiuni pe baza folosirii azimei, între bizantini și armeni, în 591! Autorul demonstrează că începând cu secolele 5/6 practica folosirii pâinii dospite se generalizează în Bizanț, în timp ce francii recurg în secolul al IX-lea la folosirea azimei, practică generalizată un secol mai târziu în întreg Occidentul! El mai atrage atenția asupra faptului că Biserica armeană, considerată multe secole ca fiind monofizită, a folosit și folosește

încă de la începuturile ei (sec. 4), azima. Această practică liturgică acceptată de către unii bizantini, cum ar fi Teofilact, a constituit o armă politică a patriarhului Cerularie (spune autorul!), care vedea în apropierea Bizanţului de Roma, o micşorare a Bisericii sale.

Lucrarea atrage atenţia nu numai prin obiectivitatea ei ci şi prin bogăţia de informaţii pe care o oferă, unele dintre ele scoase la lumină în urma analizării mai atente a unor documente, poate până acum neglijate de cercetători. De aceea, lecturarea ei va îmbogăţi nu numai pe teologii interesaţi de procesul îndelungat care a marcat relaţiile dintre Orient şi Occident, ci pe toţi credincioşii doritori să cunoască trecutul Bisericii lui Hristos.

Drd. ALEXANDRU DAN NAN

REVISTA TEOLOGICA
THE THEOLOGICAL REVIEW

— The Review of the Metropolitanate of Transylvania —

New Series, Vol. XII, No. 3, July—August, 2002

SUMMARY

I. Studies and articles

Vice-Bishop VISARION RĂŞINĂREANU, **A forgotten benefactor: Dr. Ioan Mihu**

One of the greatest benefactors of the Romanian Orthodox Metropolitan seat from Sibiu has been Ioan Mihu, unfortunately mostly forgotten lately. Born in a Romanian family from Vinerea (county of Alba) he dedicated himself to the cultural and material welfare of the Romanian people in Transylvania. He bequeathed his whole fortune to the Metropolitan Consistory of Sibiu for philanthropic and missionary purposes.

Fr. VASILE GRĂJDIAN, **Tradition and renewal in Romanian Church music**

The Holy Tradition is essential to the Orthodox Church, and the church chanting is a part of this Tradition. Some renewals in the Romanian church chanting in the last three centuries (the translation of the liturgical hymns into Romanian, the printing of the scores after 1820, the introduction of the harmonic music in the 19th century, the chanting of the whole community, and the efforts to make the chanting uniform in the 20th century) are actually not secular changes, but just developments and adaptations of genuine elements of the Church Tradition.

Fr. IOAN MIRCEA IELCIU, **Saint John Klimakos — The man and his writings**

The article traces the main aspects of the biography and writings of one of the most influential Eastern spiritual author, St. John of Sinai (c. 570—650 AD). His celebrated works, the Ladder and the Word to the Shephard, are an original synthesis concerning the way to perfec-

tion experienced within the monastic millieux of Sinai, Egypt and Palestina. In St John, the symbol of the ladder of the divine ascent is fully systematised; rather than showing the goal of the ascetic and mystical life, it regulates its succeeding stages, and proves the ascent's christological pattern.

Archdean DORIN OANCEA, **On the verifiable rationality of the theological discourse**

The article deals with a problem which has been widely discussed over in the West in the last decades, but which is mostly unknown to the Romanian (Orthodox) theologian: the extent to which it is possible to verify the rationality of the theological discourse according to the principles of modern epistemology. Having shown the relevance of this topic to Orthodox theology and given a short survey of Western developments, it introduces the ideas of Heinrich Scholz, Wolfhart Pannemberg, and Dietrich Ritschl.

Fr. AUREL PAVEL, **The Church's mission within a secular world**

As a divine-human institution, the Church unfolds her mission within the changing field of history, while her message, the ressurected Christ, re ts the same through the ages. This is not an option, but a call and an imperative proper to her constitution. The manifold dimensions of the secularized world of nowadays challenges the traditional rubrics of the Church's mission.

Fr. IRIMIE MARGA, **The actuality of the holy canons**

The canon is an extension of the law of Christ over the positive law. Were we perfect, would have not been the canons necessary. But we need life and the very meaning of the canons is stewarding to life and perfection. The spreading opinion that the canons are out-of-date has the reason not in their obsoleteness in the imoral life, a rebelion against the Spirit in the name of the sin of disobedience. To find the way **back to the canons** is the Canon Law's main problem.

II. **Homilies**

III. **In memoriam**

Fr. NICOLE MOȘOIU, **Fr. Prof. Dr. Ion Bria (1929—2002)**

IV. **Book Reviews**

IN MEMORIAM

RECENZII

